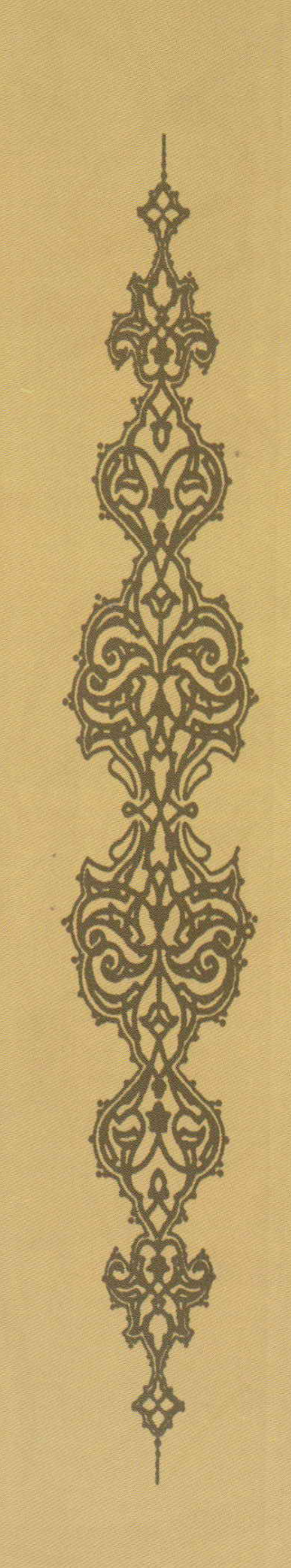


الشريف المرتضى متكلماً



الدكتور
رؤوف احمد الشمري

بسم الله الرحمن الرحيم

الشريف المرتضى متكلماً

الدكتور
رؤوف أحمد الشمري

الشّمريّ، رؤوف أحمد
الشّريف المرتضىٰ متكلّماً / رؤوف أحمد الشّمريّ .مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة ، ١٤٣٤ق.
= ١٣٩٢ش .
٣۶٢ ص. ISBN 978-964-971-646-6
فيپا
كتابنامه.
١. علم الهدى، على بن حسين، ٣٥٥ ـ ۴٣۶ ق. ٢. مجتهدان و علما ـ
سرگذشتنامه . احاديث. الف. بنياد پژوهشهاى اسلامى. ب. عنوان
BP ٥٥ / ٣ / ٨٥ع ٨١٣٩٢ش ٢٩٧/٩٩٨
كتابخانه ملّي جمهوري اسلامي ايران ٣١٧١٣٠٥



الشّريف المرتضىٰ متكلّماً

الدكتور رؤوف أحمد الشّمريّ

مراجعه : ابراهيم رفاعه

الطبعة الأولىٰ ١٤٣٤ ق. / ١٣٩٢ ش. / ٢٥٠٠ نسخة ، وزيريّ
الثمن ١٠٥٠٠٠ ريال إيرانيّ
الطباعة: مؤسّسة الطّبع والنشر التّابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة
مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥
هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٢٢٣٠٨٠٣
معارض بيع كتب مجمع البحوث الإسلاميّة، (مشهد) ٢٢٣٣٩٢٣، (قمّ)٧٧٣٣٠٢٩
www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد سيّد النبيّين، وعلى آله الهداة المهديّين، وصحبه المنتجَبين، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد ..

فإنّ لكلّ عِلم من العلوم أعلامه، يتأثّر الخلف منهم بالسلف، لينتهي الجميع إلى صياغة خطاب واضح، رغم تباين وجهات النظر في التفاصيل الدقيقة.

من هذه العلوم علم الكلام الذي عَرَفت أدوارُه ـ على مدى تاريخه ـ أعلاماً حفلت بهم كتب التاريخ، فضلاً عن كتب العقائد. والكشف عن حقيقة آراء هؤلاء الأعلام يتطلّب جهداً من المهتمّين بدراسة هذا العلم، بهدف وضع التراث العقائديّ الإسلاميّ بين أيدي طلّاب العلم.

نعم، كان هناك العديد من الدراسات الأكاديميّة لآراء جمهرة من أعلام الفكر الكلاميّ، بَيْد أنّ إماطة اللثام عن آراء أعلام آخرين ما زال قيد البحث، ومن هؤلاء صاحبنا الشريف المرتضى.

والشريف المرتضى هو عليّ بن الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام . من أعيان القرن الرابع والخامس الهجريّ، نقيب الطالبيّين بعد أخيه الشريف الرضيّ(ت٤٠٦هـ). كان هذا الشريف فقيهاً؛ لأنّه نتاج مدرسة فقهيّة واسعة، نشأ في عصر الفقه والفقهاء، وذا قدرة كلاميّة بصفته وليدَ فعّاليّات وظروف وعوامل بيئيّة

ومدارس كلاميّة متعدّدة لها دورها مجتمعةً في تكوين هذه القدرة وهذه المَلَكة وهذا العطاء الوافر الذي أفاضه على الباحثين في العصور اللاحقة. فالإنسان ـ غالباً ـ رهين عصره، تصوغه العوامل المختلفة المجتمعة. كما كان هذا الشريف شاعراً مرموقاً، يشهد له ديوانه بطول باعه في الشعر، وأصوليّاً ومفسّراً ولغويّاً، من خلال التعرّف إلى بعض مؤلّفاته: كالذريعة، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والأمالي.

ومن مقتضيات البحث في هذا العنوان جملة أمور، يرى الباحث أنّها تتمثّل فيما يأتي:

١. أنّ الفكر الكلاميّ لهذا الرجل لم يسبق أن دُرس دراسة أكاديميّة في الأوساط الجامعيّة، وإنّما هناك دراسات معيّنة خارج الأوساط المذكورة تناولَت حياته وآثاره، دون الإشارة إلى فحوى هذه الآثار إلّا من الجوانب الأدبيّة.

٢. ومنها أنّي وجدتُ فكره الكلاميّ متوزّعاً في مخطوطات محقّقة حديثاً، لم تنتظم تحت كلّ أصل من أصول الدين تارة، وفي كتب تلاميذه كالشيخ الطوسيّ مثلاً تارة أخرى، فضلاً عن أنّ أهمّ مؤلّفاته ـ وهو كتاب: الشافي في الإمامة ـ كان وقت كتابة هذا البحث مطبوعاً على الحجر، وبحجم مئتين وخمس وتسعين صفحة، ممّا لا يشجّع القارئ على الاستمرار في قراءة فكر هذا الرجل في هذا الكتاب.

٣. ومنها افتقار المكتبة العربيّة والإسلاميّة إلى معظم فكره الكلاميّ الذي يمثّل حلقة وصلٍ تاريخيّة مهمّة في فكر الإماميّة بين الماضي والحاضر، ذلك أنّ بعث التراث مهمّة حياتيّة أخرى لا ينبغي التفريط فيها أو التقليل من أهميّتها، وذلك لتلافي ما قد يقع خلال ذلك من أخطاء ومفارقات، فضلاً عن أنّ بعث التراث مهمّة

حضاريّة لا يمكن الاستغناء عنها بأيّ حال، باعتباره الخلاصة فيما وصلَت إليه العقول من إبداعات وتطلّعات على مرّ العصور والدهور.

هذا البحث يتضمّن ستّة فصول مسبوقة بتمهيد تناول جانبين، **الأوّل**: سيرة الشريف المرتضى: إسماً ومولداً ونسباً، وما يتّصل بشؤونه الشخصيّة، ثمّ حياته العلميّة من خلال التعرّف إلى أبرز أساتذته وتلاميذه ومؤلّفاته.

أمّا الجانب الثاني فقد تناول الحياة الفكريّة في عصره، وكان السبب في جعل سيرة المرتضى والحياة الفكريّة في عصره ضمن تمهيد وليس فصلاً مستقلاًّ، هو أنّ المرحوم الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين قد تحدّث في أطروحة الدكتوراه الموسومة بـ (أدب المرتضى، من سيرته وآثاره) مفصّلاً عن سيرته، وما دار بينه وبين معاصريه وحياته العلميّة، واستعراض آثاره الثقافيّة والأدبيّة. ولذا فإنّ دراستي للشريف المرتضى ـ التي تضمّنها التمهيد ـ كانت مختصرة من جانب، مستوفية لكلّ المطالب من جانب آخر.

أمّا الفصول الستّة فقد تناولتُ في خمسة منها أصول الفكر الإماميّ الاثنَي عشريّ عند الشريف المرتضى، في حين تناولتُ في السادس منها أصولاً عقائديّة متفرّقة مختلفاً فيها بين الفرق الإسلاميّة.

فالفصل الأوّل: تحدّثتُ فيه عن أصل التوحيد بعرض مقدّمة عامّة عنه، ثمّ جعلتُه في مبحثين، تضمّن الأوّل: النظر في معرفته تعالى، مع بيان الأدلّة على وجود الله سبحانه. أمّا الثاني فقد تضمّن الصفات الإلهيّة (الثبوتيّة والسلبيّة).

الفصل الثاني: عقدتُه لأصل العدل الإلهيّ، الذي احتوى مباحث ثلاثة: **الأوّل**: اشتمل على التعريف بالعدل مع تقديم فكرة عامّة عنه. **والثاني**: تناول التحسين

والتقبيح، مع التحدّث عن التكليف والآلام والأعواض. وتناول **الثالث**: الجبر والاختيار.

الفصل الثالث: استعرضتُ فيه أصل النبوّة، من خلال مباحث خمسة، تضمّن **الأوّل**: التعريف بالنبوّة، مع بيان الفرق بين النبيّ والرسول، **والثاني**: تضمّن حسن البعثة ووجوبها، **والثالث**: اشتمل على إثبات النبوّات العامّة والخاصّة، **والرابع**: بَحَث صفات الأنبياء عليهم السلام، في حين كان **الخامس** متضمّناً: أفضليّة الأنبياء عليهم السلام على الملائكة.

الفصل الرابع: انتظمَت فيه مباحث **الإمامة** الأربع، وهي: التعريف بالإمامة، مع بيان الفرق بين الإمامة والخلافة، **والثاني**: عالَجَ وجوب الإمامة، **والثالث:** تضمّن طريق إثباتها، **والرابع**: اختصّ صفات الإمام.

الفصل الخامس: تناولتُ فيه أصل **المعاد** في ستّة مباحث، **الأوّل**: شمل التعريف بالمعاد، ووجوب الاعتقاد به، **والثاني**: ضمّ كيفيّة المعاد، مع بيان الاختلاف في تلك الكيفيّة، فضلاً عن ذِكر المنكِرين للمعاد، **والثالث**: تضمّن البرزخ، **والرابع**: بحث الوعد والوعيد، **والخامس**: تضمّن الشفاعة، في حين كان **السادس** متضمّناً: أحكام أهل الآخرة.

وكان **الفصل السادس** بعنوان مسائل عقائديّة متفرّقة، استعرضتُ فيه مسائل بعضها مختلف فيها بين الفرق الإسلاميّة، **كالمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، اللتين انفردت المعتزلة باعتبارهما أصلاً عندها، والبعض الآخر تقول به فرقة وتنكره أخرى، **كالإحباط** الذي قالت به المعتزلة، وبعض منها مختلف في

جزئيّات مسائله، ولم ينتظم تحت أصل من الأصول عند كلّ الفرق، **كالآجال والأرزاق.**

على أنّ خاتمة هذه الدراسة تضمّنت نتائج توصّلتُ إليها، كان في مقدّمتها عدم دقّة ما نُسب إلى المرتضى من أنّه (معتزليّ العقيدة)، مستنداً في ذلك إلى دلائل من الأفكار التي تضمّنتها هذه الدراسة، والتي لا تترك مجالاً للشكّ في أنّ التهمة كانت قائمة ـ حسب الظاهر ـ على الظنون والتوهّم، ودون التعرّف عن قرب على آراء هذا الشريف.

وكان منهجي في هذه الدراسة يتمثّل في إعطاء فكرة عامّة ـ أحياناً ـ عن المسألة، ثمّ الإشارة إلى آراء أشهر الفرق فيها، مع الإشارة ـ أحياناً ـ لأدلّتهم بإيجاز، ثم بيان رأي الشريف المرتضى في ذلك. بعدها يأتي دور البحث في التعقيب على ما صرّح به المرتضى وسائر الفرق الإسلاميّة التي يتّفق أو يختلف معها، فتجدني أتّفق معه تارة وأختلف أخرى، تبعاً لِما لديّ من الأدلّة.

والواقع إنّما استعرضتُ أدلّة الآخرين بإزاء آرائه؛ ليتّضح للقارئ الكريم ما سأذكره من آراء المرتضى وأدلّته، هل هي آراء بِكْر، أم إنّه تبع مَن سبقه في الدعوى والاستدلال عليها؟ كما أنّ المرتضى ناقش كثيراً آراء مخالفيه، ولمّا كانت المناقشة منصبّة على أدلّتهم لا على دعاواهم كان لابدّ للباحث من أن ينصّ على هذه الأدلّة ويذكرها؛ ليتّضح للقارئ أيضاً مدى قوّة مناقشة المرتضى لأدلّة الآخرين.

أمّا مصادر هذه الدراسة فكانت موزّعة على جوانب متعددة، منها: **التاريخيّة**، حيث استفدتُ منها بخصوص ما يتّصل بحياة المرتضى وأساتذته وتلامذته ومعظم

الشخصيّات والأحداث الواردة في الدراسة. ومنها: المصادر **العقائديّة** لكلّ فرقة من فرق المسلمين ـ قدر المستطاع ـ وهذا أمر لا مناص منه لبيان معرفة الآراء من أفواه قائليها، ومنها: المصادر **التفسيريّة** التي تمثّل آراء أعلام كلّ فرقة. ومنها: المصادر **اللغويّة** التي اعتمدتها في بيان أصل بعض الألفاظ الواردة في هذه الدراسة.

وسيرى القارئ الكريم أنّ جُلّ اعتمادي ـ في إعداد هذه الدراسة ـ كان على المصادر القديمة التي وفّقني الله تعالى بفضله للوصول إليها، بحسب ما أوتيتُ من الجهد والصبر، ذلك أنّ تدوين الحقائق يحتاج إلى أقرب مصدر له صلة بهذه الحقيقة أو تلك، وإلّا أكون مضطرّاً للاعتماد على المراجع.

وقد وفّقني المولى سبحانه للعثور على ثماني مخطوطات من تأليف المرتضى، تناول في أغلبها بعض المسائل الكلاميّة ممّا كان له بالغ الأثر في إظهار هذه الدراسة بهذا المضمون، مضافاً إلى سائر مؤلّفاته المطبوعة التي احتوتها المكتبات بعامّتها ودور العلم في مدينة النجف الأشرف بصورة خاصّة.

كلمة أخيرة أسجّل فيها اعترافي بأنّي لا أدّعي الكمال لعملي هذا، وعليه فإن وُفّقتُ فهو المقصود، وإن كانت الثانية فلي من ملاحظات الباحثين والقرّاء الكرام ما أقوّم به خطأً عن دون قصد، وصدق المولى تعالى حيث قال: ﴿**وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**﴾. صدق الله العليّ العظيم.

الدكتور رؤوف الشمّريّ

١٤٢٥ هـ

التمهيد

أوّلاً:سيرته وحياته العلميّة

هو عليّ بن الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام[١]. يُكنّى بأبي القاسم، ويلقّب بالمرتضى، وعلم الهدى، وذي المَجدَين، والسيّد، والشريف[٢].

وُلد في الجانب الغربيّ من بغداد في دار أبيه بمحلّة باب المحوّل في رجب سنة ٣٥٥هـ[٣].

كان والده الشريف أبو أحمد الموسويّ الحسين بن موسى بن محمّد بن إبراهيم يلقّب بالطاهر الأوحد، وذي المناقب، وقد قُلِّد نقابة العلويّين، ومات وهو مُتقلّدها[٤]. وتولّى النظر في المظالم والحجّ بالناس مراراً[٥]، كما تولّى منصب قضاء القضاة سنة

(١) الشيخ الطوسيّ، أبو جعفر: الفهرست ١٢٥؛ النجاشيّ، أبو العبّاس: رجال النجاشيّ ٢٠٦.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ١٢٥؛ الخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد١١: ٤٠٢.

(٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة١: ٣١.

(٥) ابن خلّكان، شمس الدين: وفيات الأعيان وأنباء أبناء هذا الزمان٢: ١٠٧.

٣٩٤هـ[١]. وكان جليل القدر عظيم المنزلة في دولة بني العبّاس ودولة بني بُوَيه[٢]. وقد أهّلته جلالة قدره للسفارة بين معزّ الدولة البويهيّ والأتراك، وبين بهاء الدولة وصمصام الدولة، كما توسّط الصلح بين بهاء الدولة ومهذّب الدولة[٣].

تُوفّي ليلة السبت لخمس خَلَون من جمادى الأولى سنة ٤٠٠هـ، وله سبع وتسعون سنة[٤]، وكان عمر المرتضى آنذاك خمساً وأربعين سنة، وعمر أخيه الرضيّ واحداً وأربعين سنة[٥].

أمّا والدة الشريف المرتضى فهي فاطمة بنت أبي محمّد الحسن الناصر الصغير بن أبي الحسين أحمد بن الحسن بن عليّ بن الحسن بن عليّ بن عمر الأشرف بن عليّ بن الحسين ابن عليّ بن أبي طالب عليهم السلام[٦]. ونظراً لما تمتاز به هذه المرأة من المنزلة الرفيعة والمكانة العالية ألّف الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) كتاب (أحكام النساء) لها، إذ قال في أوّله: (فإنّي عرفتُ من آثار هذه السيّدة الجليلة الفاضلة أدام الله عزّها جميع الأحكام التي تعمّ المكلّفين من النساء وتخصّ النساء منهنّ على التمييز لهنّ... وأخبرتني برغبتها في

---

(١) ابن الجوزيّ، أبو الفرج:المنتظم في تاريخ الأمم والملوك٧: ٢٢٦.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ٣١.

(٣) الروذراوريّ، أبو شجاع: ذيل تجارب الأمم ٢٦٨.

(٤) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٧٢.

(٥) الشريف الرضيّ: هو محمّد بن الطاهر أبو أحمد بن موسى. لقّبه بهاء الدولة بالرضيّ، وَلِي نقابة الطالبيّين ببغداد بعد أبيه (ت٤٠٦هـ). يراجع: ابن كثير، أبو الفداء: البداية والنهاية في التاريخ ١٢: ١٩، بتصرّف.

(٦) الشريف المرتضى: الناصريّات ١.

ذلك)[١].

وفي ظلّ هذا المناخ الفكريّ والرعاية المتميّزة لهذا البيت بالذات، كان على المرتضى مواكبة تلك المسيرة العلميّة التي بدأها آباؤه في العمل على توطيد أركان الشريعة من خلال بيان ما يتعلّق بها من شتّى نواحي علومها: تفسيراً وعقيدةً وأصولاً وفقهاً وبلاغة وغير ذلك، وهذا يستدعي البحث عن جوّ فكريّ يكون فيه صاحبه قد وضع القَدم الأولى على الطريق، فكانت نقطة البداية أن قرأ هو وأخوه الرضيّ على ابن نُباتة فترة من الزمن. بعدها اصطحبَتهما والدتهما إلى الشيخ المفيد الذي ما إن رآها وحولها النساء وبيديها الطفلان متّجهةً نحوه، حتّى أجهش بالبكاء لرؤيا رأى فيها فاطمة الزهراء عليها السلام وقد أتت بولديها الحسن والحسين عليهما السلام إليه طالبةً عليها السلام منه أن يعلّمهما الفقه. وكانت سنّ المرتضى حين وُجّه به إلى الشيخ المفيد لدراسة الفقه لا تقلّ عن خمسة عشر عاماً[٢].

والمتأمّل للمراحل الدراسيّة الأولى للمرتضى يستطيع أن يستنتج أنّ الرجل كان جادّاً في متابعة علوم الشريعة بخطى متواصلة، وهذا ما أهّله لأن يُعَدَّ مرجعاً فقهيّاً وكلاميّاً وهو في سنّ السابعة والعشرين من عمره[٣]. وهكذا كان فتى عصره في نبوغه العلميّ، إذ تألّق نجمه وهو بَعدُ طريّ الإهاب، شقّ طريقه إلى المجد بشرف الفِعال وبَذل النَّوال، وإعمال الرويّة والعقل فيما يجد من مصاعب. وهو وإن تبوّأ المجد

---

(١) النوريّ، ميرزا حسين: مستدرك الوسائل٣: ٥١٦.

(٢) محيي الدين، د. عبد الرزّاق: أدب المرتضى من سيرته وآثاره٦٩.

(٣) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل الموصليّة الثالثة/ الورقة ٢أ.

والشهرة عن أبيه وأُسرته الشامخة إلّا أنّ الرجل كان أُسرةً بذاته، أُمّةً بصفاته، فهو كما وصفه أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩ ه)[١]:

يا سائلي عنه لـمّا جئتُ أسألُهُ   رأيتُه الرجلَ العاري عن العارِ
لو زُرتَه لَوجدتَ الناسَ في رجُلٍ   والدهـرَ في ساعةٍ والأرضَ في دارِ

أساتذته

تتلمذ المرتضى على أعلام عصره ممّن يُشهَد لهم بالأعلميّة والتفوّق العلميّ. ونظراً لكثرة عددهم نكتفي بإعطاء صورة موجزة عمّن تأثّر المرتضى بهم، ومنهم:

الجُعَل

أبو عبد الله الحسين بن عليّ البصريّ[٢]، المعروف بـ(جُعَل) [٣]. ولد بالبصرة سنة ٣٠٨هـ[٤]، ثمّ سكن بغداد، وكان من شيوخ المعتزلة[٥]. انتهت إليه رئاسة أصحابه في عصره، وكان فاضلاً فقيهاً متكلّماً عالي الذكر نبيه القدر منتشر الصيت في الأصقاع والبلدان، ولاسيّما خراسان، وكان يتفقّه على مذهب أهل العراق[٦]. له من الكتب:

---

(١) الطبرسيّ، أبو منصور: الاحتجاج ٢: ٣٣٦.

(٢) التوحيديّ، أبو حيّان: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٤٠؛ ابن النديم، محمّد بن إسحاق: الفهرست ٢٤٨.

(٣) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٠١.

(٤) التوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٤٠.

(٥) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٠١.

(٦) ابن النديم: الفهرست ٢٤٨.

كتاب الخَلق، كتاب الإيمان، كتاب الإقرار، كتاب المعرفة[١]. توفّي ببغداد سنة٣٦٩هـ[٢].

الرمّانيّ

عليّ بن عيسى الرمّانيّ[٣]، كان إماماً في العربيّة، علّامة في الأدب، في طبقة الفارسيّ والسيرافيّ، ولد سنة ٢٧٦هـ، وأخذ عن الزجّاج وابن السرّاج وابن دُريد[٤]. وكان معتزليّاً[٥]، قال عنه التوحيديّ: وأمّا عليّ بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعَروض والمنطق... إلّا أنّه لم يسلك طريقَ واضعِ المنطق، بل أفرد صناعة وأظهر براعة، وقد عمل في القرآن كتاباً نفيساً، هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين[٦]. له مؤلّفات عديدة منها: تفسير القرآن المجيد، وكتاب الألِفات[٧] واللام للمازنيّ، شرح المقتضب، معاني الصفات[٨]. توفّي سنة٣٨٤هـ[٩].

---

(١) ابن النديم: الفهرست ٢٤٨.

(٢) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٠١.

(٣) نفسه ٧: ١٧٦.

(٤) السيوطيّ، جلال الدين: بغية الوعاة في طبقات اللغويّين والنحاة ٢: ١٨٠.

(٥) ابن حجر، أحمد بن عليّ: لسان الميزان ٤: ٢٤٨.

(٦) التوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٣.

(٧) الطهرانيّ، أغا بُزُرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ـ طبعة مطبعة الغري ٤: ٢٧٥.

(٨) بحر العلوم، السيّد محمّد صادق: هامش لؤلؤة البحرين (مطبوع معه) ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٩) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٧٦.

المَرزُبانيّ

أبـو عبـد الله محمّـد بـن عمـران بـن موسـى المَرزُبـانيّ الكاتـب[١]. أصـله مـن خراسان[٢]، كان راوية للأخبار والآداب والشعر، وأكثر ما يرويه المرتضـى في كتابـه (الأمالي) من اللغة والشعر والأخبار إنّما هو عنه[٣]. ولعلوّ منزلته كان عضـد الدولـة يجتاز على بابه فيقف حتى يخرج إليه أبو عبد الله فيسلّم عليه ويسأله عن حالـه[٤]. مـن كتبه: الموشّح، ومعجم الشعراء. توفّي سنة ٣٨٤هـ، وصلّى عليه أبو بكر الخـوارزميّ، ودفن بداره في الجانب الشرقيّ من بغداد[٥].

ابن نُباتة

عبد العزيز بن محمد بن نُباتة السَّعديّ[٦]، كان إماماً في علوم الأدب[٧]. ويعتبر من أوائل شيوخ المرتضى، خصوصاً إذا ما عرفنا أنّ المرتضى وأخاه الرضيّ قَرَأا عليه ـ وهما غلامان[٨] ـ مبادئ العربيّة من اللغة والنحـو والتصـريف والبيـان والبـديع. ولبيـان مهارته الأدبيّة المتميّزة وقدرته الفائقة في الشعر خصوصاً قال عنه التوحيديّ: أمّا ابـن

---

(١) ابن خلّكان: وفيات الأعيان ٣: ٤٧٥.

(٢) ابن النديم: الفهرست ١٩٠.

(٣) لا تجد مجلساً من مجالس الشريف المرتضى إلّا وللمرزبانيّ فيها ذِكر، ما خلا النزر اليسير.

(٤) الخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد ٣: ١٣٥.

(٥) نفسه ٣: ١٣٦.

(٦) التوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة ١ :١٣٦.

(٧) ابن خلّكان: وفيات الأعيان ٢: ٣٣١.

(٨) الحسينيّ، السيّد صدر الدين: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة ٤٥٩.

نُباتة السعديّ فشاعر الوقت لا يَدفَع ما أقول إلّا حاسد أو جاهل أو معاند[١]. توفّي سنة٤٠٥هـ[٢].

الشيخ المفيد

أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان[٣]، يكنّى بابن المعلّم[٤]. وقد حظي هذا الشيخ ـ بسبب تشيّع بني بُوَيه ـ بما لم يَحظَ به غيره من أمثاله من ضروب الإعزاز والتقدير والجلالة العظيمة في الدولة البويهيّة[٥]، فكانت له صولة عظيمة بسبب عضد الدولة[٦]، كما كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف؛ لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيّع[٧]. وبلغ من احترام عضد الدولة له أنّه كان يزوره في داره إذا مرض[٨]. قال عنه ابن النديم (ت٣٨٥هـ): شاهدتُه فوجدته شديد الفطنة ماضي الخاطر بارعاً في العلوم[٩]. وبيّن ابنُ كثير(ت٧٧٤هـ) علوّ منزلته عند الإماميّة فقال: شيخ الإماميّة

---

(١) التوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧ : ٢٧٤.

(٣) النجاشيّ: الرجال ٣١١.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الفهرست ١٨٦.

(٥) ابن العماد الحنبليّ، أبو الفلاح: شذرات الذهب ٣: ٢٠٠.

(٦) الذهبيّ، شمس الدين: ميزان الاعتدال في نقد الرجال٤ : ٣٠ ؛ ابن حجر العسقلانيّ الشافعيّ: لسان الميزان ٥: ٣٦٨.

(٧) ابن الجوزيّ: المنتظم ٨: ١١.

(٨) ابن حجر: لسان الميزان ٥: ٣٦٨.

(٩) ابن النديم: الفهرست ٢٥٢.

والمصنّف لهم والمدافع عن حوزتهم. يحضر مجلسه خَلق كثير من العلماء من سائر الطوائف[١]، في حين أثنى اليافعيّ(ت٧٦٨هـ) على براعته في المناظرة، فقال: كان بارعاً في الكلام والجدل والفقه، يناظر أهل كلّ عقيدة مع الجلالة والعظمة[٢].

وقد صنّف الشيخ المفيد وألّف ما وسعه الوقت، وخلّف بعد ذلك تراثاً ضخماً في شتّى علوم الشريعة، لا يزال حتّى اليوم يُعَدّ مرجعاً للعلماء والباحثين في الفكر الشيعيّ الاثني عشريّ. إذ أحصى له المؤرّخون نحواً من مئتي مصنّف، كبار وصغار[٣]، أبرزها: المقنعة في الفقه، النكت الاعتقاديّة، الإيضاح في الإمامة، الإرشاد، الأمالي[٤]. توفّي ليلة الجمعة لثلاث خَلَون من شهر رمضان سنة ٤١٣هـ[٥]، وشيّعه ثمانون ألفاً[٦]، وصلّى عليه الشريف المرتضى[٧]، ودفن في داره سنين، ثمّ نُقِل إلى مقابر قريش، بالقرب من السيّد أبي جعفر الجواد عليه السلام إلى جانب شيخه ابن قُولَوَيه[٨](ت٣٨١هـ) .

---

(١) ابن كثير: البداية والنهاية ١٢: ١٥.

(٢) اليافعيّ، أبو محمّد: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٣ : ٢٨.

(٣) الشيخ الطوسيّ: الفهرست ١٨٦؛ ابن العماد الحنبليّ: شذرات الذهب ٣: ٢٠٠.

(٤) النجاشيّ: الرجال ٣١١؛ الطوسيّ: الفهرست ١٨٦.

(٥) نفسه.

(٦) الذهبيّ: ميزان الاعتدال ٤: ٣٠.

(٧) النجاشيّ: الرجال ٣١١.

(٨) نفسه، وكذلك: ابن داود، تقيّ الدين: رجال ابن داود ١ : ١٨٣.

ابن جنيقا

أبو القاسم عبيد الله بن عثمان بن يحيى الدقّاق، المعروف بـ(ابن جنيقا)[١]. ذكره المرتضى في أماليه[٢]، قال عنه ابن أبي الفوارس: كان ثقة مأموناً حسن الخُلق، ما رأينا مثله في معناه. توفّي في رجب سنة ٣٩٠هـ[٣].

شيخ الشرف النسّابة

محمّد بن أبي الحسين بن عليّ بن الحسن بن عليّ بن إبراهيم بن عليّ بن عبد الله الأعرج ابن الحسين الأصغر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام. يلقّب بشيخ الشرف النسّابة، وكان عالماً فاضلاً إليه انتهى علم النسب في عصره، وله فيه مصنّفات كثيرة ما بين مختصر ومطوّل... بلغ تسعاً وتسعين سنة، وهو صحيح الأعضاء. توفّي سنة٤٣٥هـ[٤].

أبو عبد الله القمّيّ

الحسن بن عليّ بن الحسين بن بابَويه، أخو الشيخ الصدوق. كثير الرواية، يروي عن جماعة وعن أبيه وأخيه محمّد بن عليّ[٥].

---

(١) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى ١: ٢٠٧.

(٢) أنظر مثلاً: ج١، ص٢٢٠، ٣٤٥، ٣٧٠، ٣٧٨، ٤٠٧.

(٣) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ٢١٠.

(٤) الحسينيّ: الدرجات الرفيعة ٤٨٠- ٤٨١.

(٥) العلّامة الحِلّيّ، الحسن بن يوسف: رجال العلّامة الحلّيّ ٥١.

تلامذته

تتلمذ على المرتضى عدد كبير من العلماء، كان لهم دور فاعل في توجيه الحركة العلميّة في زمانهم، وأبرزهم:

أبو الصلاح الحلبيّ

تقيّ بن نجم الدين الحلبيّ، من كبار علماء الإماميّة، قرأ على السيّد المرتضى والشيخ الطوسيّ[١]، كان عالماً فاضلاً[٢]، ومن مشاهير فقهاء حلب. له مصنّفات منها: تقريب المعارف، البداية، شرح الذخيرة للمرتضى، الكافي في الفقه، البرهان على ثبوت الإيمان[٣]. توفّي سنة ٤٤٧ هـ[٤].

الكراجكيّ

محمّد بن عليّ بن عثمان، المعروف بالكراجكيّ[٥]. يُعَدّ من شيوخ الإماميّة، بارعاً في فقههم[٦]، كان من تلامذة الشيخ المفيد، ثمّ تتلمذ على كلّ من الشريف المرتضى

---

(١) العلّامة الحِلّيّ: خلاصة الأقوال ١٥.

(٢) الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن: أمل الآمل ٢: ٤٦.

(٣) الخوانساريّ، السيّد محمّد باقر: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات ٢: ١١١ ـ ١١٧/ الرقم ١٤٦.

(٤) الكنتوريّ، إعجاز حسين: كشف الحجب والأستار عن الأسماء والكتب والأسفار ١٣٦.

(٥) ابن شهرآشوب، محمّد بن عليّ: معالم العلماء ١٨٨.

(٦) الصفديّ، صلاح الدين: الوافي بالوفَيات ٤: ١٣٠.

والشيخ الطوسيّ (ت٤٦٠هـ)، وقرأ عليهما وروى عنهما[١]. ويعتبر وحيد عصره في الفقه والكلام والحكمة والرياضيّ بأقسامه، مصنّف في الكلّ مكثر في التصنيف متفنّن فيه. له مصنّفات عدّة، منها: كنز الفوائد، وشرح جمل العلم والعمل للشريف المرتضى، والمزار[٢]، توفّي سنة ٤٤٩هـ[٣].

الشيخ الطوسيّ

أبو جعفر محمّد بن الحسن بن عليّ الطوسيّ[٤] المعروف بشيخ الطائفة والشهير بالشيخ الطوسيّ[٥]. انتسب إلى مدينة طوس[٦]، وجاء إلى بغداد وهو في الثالثة والعشرين من عمره، وذلك في سنة ٤٠٨هـ[٧]، حيث تتلمذ على الشيخ المفيد نحواً من خمس سنين[٨]، ثمّ تتلمذ على المرتضى ـ الذي خلف المفيد في زعامة الطائفة ـ وبقي معه نحواً من ثمان وعشرين سنة. وخلال تلمذته على المرتضى أنجز كتاب(تلخيص الشافي) لأستاذه المرتضى[٩]. وممّا يميّز هذا الرجل هو الموضوعيّة العلميّة المتمثّلة في

---

(١) المامقانيّ، عبد الله: تنقيح المقال ٣: ١٥٩.

(٢) نفسه؛ الحرّ العامليّ: أمل الآمل ٢: ٢٨٧.

(٣) اليافعيّ: مرآة الجنان ٣٤: ٧٠.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الفهرست ١٨٨؛ الأمالي ٢: ١٣٨.

(٥) الأمين، السيّد محسن: أعيان الشيعة ٤٤: ٣٣.

(٦) كحّالة، عمر رضا: معجم المؤلّفين ٩: ٢٠٢.

(٧) الشيخ الطوسيّ: الغَيبة ٢١٧.

(٨) القمّيّ، الشيخ عبّاس: الكنى والألقاب ٢: ٣٥٨.

(٩) كتاب (الشافي في الإمامة) للشريف المرتضى ـ في طبعته الحجريّة ـ ومعه تلخيصه للشيخ

اختلافه مع أستاذه حول مسائل معيّنة، كان أهمّها حجّيّة الخبر الواحد، إذ أبطل المرتضى العملَ به[١]، في حين أخذ به الشيخ الطوسيّ[٢].

وبوفاة المرتضى (سنة ٤٣٦هـ) تولّى الشيخ الطوسيّ زعامة الإماميّة، وخلال زعامته هذه منَحه الحاكم العبّاسيّ(القائم) كرسيّ الكلام الذي لا يُعطى إلّا للقليلين من كبار العلماء. بَيْد أنّ الحوادث الطائفيّة التي وقعت سنة ٤٤٨ هـ اضطرّته للرحيل إلى النجف الأشرف[٣]، حيث وجد فيها نواة علميّة وحركة فكريّة عمل على إنمائها وتطويرها من خلال بذله جهداً استثنائياً، خصوصاً إذا ما علمنا أنّ الرجل بقي دائب التأليف رغم فقدانه مكتبته الشهيرة ببغداد إثر الحوادث المذكورة، ممّا يشعر بالقابليّة الفكريّة لهذا الرجل رغم كلّ ذلك، وهكذا بقي في النجف الأشرف حتّى وفاته سنة ٤٦٠هـ[٤]. له مؤلّفات عديدة منها: تهذيب الأحكام، الاستبصار، الأمالي، العدّة، الخلاف، المبسوط[٥].

حمزة بن عبد العزيز الدَّيلميّ

الملقّب بـ(سَلّار)[٦]. كان ينوب عن أستاذه المرتضى في التدريس، وهو من كبار

الطوسيّ، عدد صفحات الأوّل ٢٩٥ صفحة، والثاني(التلخيص) ١٧٤ صفحة.

(١) الشريف المرتضى:أجوبة المسائل الموصليّة الثالثة/ الورقة ٢ أ.

(٢) الشيخ الطوسيّ:العُدّة ٥١.

(٣) ابن الجوزيّ: المنتظم ٨ : ١٧٣.

(٤) العلّامة الحِلّيّ: الرجال ١٤٨؛ خلاصة الأقوال ٧٢.

(٥) النجاشيّ: الرجال ٣١٦.

(٦) الخوانساريّ: روضات الجنّات ٢: ٣٧٠ـ ٣٧٣/ الرقم ٢٢٤.

تلامذته. له مؤلّفات منها: الأبواب والفصول، والتقريب إلى أصول الفقه، المراسيم في الفقه الإماميّ، التذكرة في حقيقة الجوهر[١]. توفّي سنة ٤٦٣هـ.

الجعفريّ

محمّد بن الحسن بن حمزة الجعفريّ، المكنّى بأبي يَعلى، وهو صهر الشيخ المفيد وخليفته والجالس مجلسه بعد وفاته، قيّم بالأمرين جميعاً[٢]. له مؤلّفات منها: جواب المسألة الواردة من صَيدا، جواب مسألة أهل الموصل، مسألة في مولد صاحب الزمان عليه السلام في الردّ على الغلاة، الموجز في التوحيد، مسألة في إيمان آباء النبيّ صلى الله عليه وآله. توفّي يوم السبت السادس عشر من شهر رمضان سنة ٤٦٣هـ، ودفن في داره[٣].

ابن البرّاج

أبو القاسم عبد العزيز بن نِحرير البرّاج[٤]، تولّى قضاء طرابلس أكثر من عشرين سنة[٥]، وهو خليفة أستاذَيه (المرتضى ـ والطوسيّ) في البلاد الشاميّة[٦]، بعد أن قرأ عليهما منذ شهور سنة ٤٢٩هـ حتّى سنة ٤٣٨ هـ[٧]. له مؤلّفات

---

(١) العلّامة الحلّيّ: خلاصة الأقوال ٤٢.

(٢) النجاشيّ: الرجال ٣١٦.

(٣) نفسه ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٤) ابن شهرآشوب: معالم العلماء ٧١.

(٥) نفسه.

(٦) الخوانساريّ: روضات الجنّات ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٦/ الرقم ٣٧٩.

(٧) أفندي، عبد الله: رياض العلماء ٣/ ١: ٧٩.

أهمّها: المهذّب، المعتمد، الروضة، الجواهر، المقرّب، الموجز في الفقه[١]. توفّي سنة ٤٨١هـ[٢].

البُصْرَويّ

محمّد بن أحمد بن أبي الحسن البصرويّ، نسبة إلى (بُصرى)، قرية دون عُكبُراء. وصفه ابن الجوزيّ (ت٥٩٧هـ) بالشاعر المتكلّم، وأورد له شعراً حسناً، وقد سكن بغداد، وله نوادر مطبوعة[٣].

التَّبّان

أبو عبد الله التبّان المتكلّم، ورد اسمه في كتاب(الانتصار) للشريف المرتضى ص٦ بكنيته (أبي عبد الله التبّان)، وهو الذي من أجله ألّف المرتضى رسالة التَّبّانيّات[٤].

وفاته

توفّي الشريف المرتضى لخمس بَقِين من شهر ربيع الأوّل سنة ٤٣٦ هـ[٥] ودفن في داره، ثمّ نُقِل إلى كربلاء ودفن عند أبيه وأخيه الرضيّ[٦](ت٤٠٦هـ). قال النجاشيّ:

---

(١) ابن شهر آشوب: معالم العلماء ٧١.

(٢) القمّيّ: الكنى والألقاب ١: ٢١٤.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ٨: ١٥٢.

(٤) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل التبّانيّة/ الورقة ١ أ.

(٥) الشيخ الطوسيّ: الفهرست ١٢٦؛ الخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد ١١: ٤٠٣.

(٦) ابن عنبة، أحمد بن عليّ: عُمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب ٢٠٥.

وتولّيتُ غسله ومعي الشريف أبو يعلى محمّد بن الحسن الجعفريّ وسلّار الديلميّ[١].

مؤلّفاته الكلاميّة

خلّف الشريف المرتضى مؤلّفات عديدة ومهمّة في مختلف فروع المعرفة الإسلاميّة ما بين كتب ورسائل ومقالات، ذكرها أغلب أصحاب الرجال، لاسيّما المعاصرين له أمثال الشيخ الطوسيّ والنجاشيّ[٢]. ونظراً لِما سبقني إليه كلّ من المرحوم الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين والأستاذ محمّد أبو الفضل إبراهيم في سرد مؤلّفات المرتضى بصورة وافية[٣]، ولمّا كانت دراستي منصبّة على فكره الكلاميّ المستمدّ من مؤلّفاته آثرتُ الكتابة عنها بإعطاء صورة موجزة عن أهمّها:

الأصول الاعتقاديّة: رسالة كلاميّة تتضمّن مواضيع منها: صفات الله، والنبوّة، والإمامة، والبعث، والشفاعة، وعذاب القبر. طُبِعَت في بغداد ضمن المجموعة الثانية من نفائس المخطوطات سنة ١٩٥٤م، بتحقيق الشيخ محمّد حسن آل ياسين.

إنقاذ البشر من الجبر والقدر: رسالة استعرض فيها نشوء هذه المشكلة تأريخيّاً منذ البداية حتّى عصره، مبيّناً موقف الإماميّة منها، مستنداً إلى آيات قرآنيّة ومرويّات عن الرسول صلّى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام. عدد صفحاتها ثلاث وسبعون صفحة، حسب النسخة التي حقّقها السيّد أحمد الحسينيّ ضمن رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى.

تنزيه الأنبياء: في هذا الكتاب نَهَجَ المرتضى منهج التأويل العقليّ لمجمل الآيات

---

(١) النجاشيّ: الرجال ١٩٣.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الفهرست ١٢٥ – ١٢٦؛ النجاشيّ: الرجال ٢٠٧.

(٣) محيي الدين: أدب المرتضى ١٢٩ – ١٦٨؛ أبو الفضل إبراهيم: مقدّمة أمالي المرتضى ١٢–١٧.

القرآنيّة التي يُشعر ظاهرها بوقوع الكبائر أو الصغائر من الأنبياء، كما تضمّن هذا الكتاب تنزيه الأئمّة عليهم السلام عن ذلك.

جُمل العلم والعمل: في هذا الكتاب ذكر ما يجب اعتقاده من أصول الدين، ثمّ ما يجب عمله من الشرعيّات التي لا يتأكّد المكلّف من وجوبها عليه؛ لعموم البلوى بها.

رسالة في أحكام أهل الآخرة: تناول فيها آراء المتكلّمين في حال أهل الآخرة، من ثواب وعقاب ومحاسبة.

الشافي في الإمامة: وهو كتاب كبير الحجم ألّفه ردّاً على القاضي عبد الجبّار المعتزليّ (ت٤١٥هـ)[١] في كتابه(المغني في الإمامة) . ومنهجيّته في هذا الكتاب استعراض رأي القاضي ثمّ مناقشته، وهو في ذلك لا يخرج عن إجماع الإماميّة في مسألة (الإمامة) بجميع مباحثها. وفي ردّه هذا على القاضي عبد الجبّار دليل واضح على أنّ صاحبنا لم يكن معتزليّاً كما ذهب إلى ذلك لفيف من المؤرّخين[٢] .

غُرَر الفوائد ودُرَر القلائد: وهو المعروف بـ (الأمالي) . ويعدّ من أشهر كتبه بعد كتاب (الشافي) وأغزرها مادّة، حيث اشتمل على آراء الإماميّة في معظم المسائل الكلاميّة، مثل: الصفات الإلهيّة، ونفي الجبر، وعصمة الأنبياء، وغير ذلك. كما يعدّ

---

(١) هو عبد الجبّار بن أحمد، أبو الحسن الهمدانيّ الأسدآباديّ، شيخ من شيوخ المعتزلة، توفّي سنة ٤١٥هـ. يُنظَر الخطيب البغداديّ: تاريخ بغداد ١١: ١١٣ .

(٢) للمؤلّف بحث استعرض فيه ما نُسِب إلى الشريف المرتضى من القول بالاعتزال، مفنّداً ذلك استناداً إلى جملة أدلّة، أهمها: اختلاف أصول المذهب عند المرتضى عنه عند المعتزلة. ينظر: د. رؤوف الشمّريّ: اعتزاليّة الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة، مجلّة رسالة التقريب، العدد ٢٥، لسنة ٢٠٠٠م، طهران، ص ١٣٧ ـ ١٦٤ .

من أوفر المصادر: تفسيراً، وأدباً ـ شعراً ونثراً ـ ولغةً.

مسألة وجيزة في الغَيبة: تعرّض المرتضى فيها لمسألة غيبة الإمام المهديّ عليه السلام ، بعد إثباته حيّاً إلى يومنا هذا، وأنّ سبب غيبته عليه السلام واستتاره هو إخافة الظالمين له، وأنّه لابد من خروجه في آخر الزمان، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما مُلئت جوراً وظلماً.

المُوضِح عن جهة إعجاز القرآن: يتضمّن كتابه هذا بحثاً وافياً عن مقالته في إعجاز القرآن المتمثّلة في القول بالصَّرفة، و لذلك سمّى كتابه هذا اختصاراً باسم «الصَّرفة»، بعد أن كان قد نثر قوله هذا بإيجاز في تضاعيف عدد من كتبه و رسائله. و قد بسط فيه القول في هذه المسألة و قلّبها على جوانبها المتعدّدة، عارضاً في أثناء ذلك آراء مخالفيه و مؤيّديه. و قد حُقّق الكتاب مؤخّراً و نُشر سنة ١٤٢٤ هـ في مدينة مشهد المقدّسة، على نسخة فريدة نادرة، و بلغ عدد صفحاته حوالي (٣٠٠) صفحة.

ثانياً: الحياة الفكريّة في عصر الشريف المرتضى

لعلّ من أهمّ ما يميز الحياة الفكريّة في عصر هذا الشريف هو بروز مقوّمات حركة فكريّة متعدّدة الجوانب أسهمت إلى حدّ كبير في جعل ذلك العصر متميّزاً بنشاط علميّ ملحوظ في كافّة جوانب العلوم، وذلك ينبئ عن وجود تيّارات فكريّة متفاعلة إلى الحدّ الذي ظهرت به هذه العلوم على هذه الصورة. وهذه التيّارات تميّزت بظاهرة الصراع الفكريّ بين أرباب المدارس الكلاميّة و الفقهيّة، وكان يتأرجح بين الحريّة والتزمّت تبعاً لموقف السلطة الفعليّة منه؛ إذ يُعدُّ الصراع بين أصحاب النزعة العقليّة والنزعة السلفيّة من سمات ذلك العصر، ففي الوقت الذي يستند الشيعة والمعتزلة في تأمّلاتهم الدينيّة وقضاياهم الكلاميّة إلى العقل ويعتبرونه المرجع الأساس في

معارفهم، نرى أهل السنّة يستندون إلى النقل ـ من حيث المبدأ ـ والأخذ بظاهر القرآن والسنّة عند الأغلبيّة منهم[١].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفكر الشيعيّ ـ لا سيّما الاثني عشريّ منه ـ رغم أخذه

---

(١) يبدو أنّ موقف أهل السنّة والجماعة من فكرة (التأويل) ليس موحَّداً:

أ ـ فالأشاعرة منهم مرّت عندهم بأدوار مختلفة، فأبو الحسن الأشعريّ(ت٣٣٠هـ) حاول أن يقيم توازناً بين العقل والنقل، ورفَض تأويلات المعتزلة، وقال بالتسليم بالصفات دون كيف. في حين اقترب البغداديّ(ت٤٢٩هـ) من رأي المعتزلة في تأويله الصفات الخبريّة وخالف رأي الأشاعرة. أمّا متأخّرو الأشاعرة فقد أقرّوا بضرورة الأخذ بالتأويل، باعتبار أنّ هناك نصوصاً ذات معانٍ خفيّة لاتُستفاد من ظاهر العبارة، ولابدّ من التأويل لإدراك المعنى المراد. بل صرّح الفخر الرازيّ(ت٦٠٦هـ) بأنّ كلّ الفِرَق تُقِرُّ بأنّه لابدّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن.

ب ـ وهناك رأي آخر يمثّله أحمد بن حنبل(ت٢٤١هـ) الذي يرى أن لا مكان لإعمال العقل أو تخريج الفكر ما دامت الأمور واضحة المحجّة ظاهرة النهج غير معوجّة، ومن ثَمّ نَفَرَ من أهل الكلام ورفض آراءهم وكفّرهم. إلّا أنّ الغزاليّ(ت٥٠٥هـ) نقل عنه الأخذ بالتأويل في ثلاثة مواضع، وأنكر ذلك عليه بعض المتأخّرين. وقد أخذ التيّار السلفيّ ـ وعلى رأسه ابن تيميّة (ت٧٢٨هـ) من حيث المنطلق ـ بمنهج أحمد بن حنبل، إذ انتهوا إلى أنّه ليس للعقل سلطان في تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلّا بالقدر الذي تؤدّي إليه العبارات وما تضافرت عليه الأخبار. وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو في التصديق والإذعان وبيان تقريب المنقول من المعقول وعدم المنافرة بينهما، فالعقل شاهد ولا يكون حاكماً، ويكون مقرِّراً مؤيّداً ولا يكون ناقضاً أو رافِضاً، ويكون موضّحاً لِما اشتمل عليه القرآن. للمزيد من التفصيل في هذا الموضوع، انظر بحث المؤلّف: (التأويل:النقل، العقل، إشكاليّة التوفيق) مجلّة فضاءات، العدد التاسع، سبتمبر ٢٠٠٣م، ليبيا، ص٤٢، ٤٥ ـ ٤٧.

بحكم العقل من حيث المبدأ، إلّا أنّه يختلف مع المعتزلة تماماً في تفصيلات عقائد معيّنة، كالنبوّة ـ في بعض مباحثها ـ والإمامة والإرادة الإنسانيّة والشفاعة والوعيد، وغير ذلك.

وقد دارت بين العقليّين والسلفيّين مجادلات ومناقشات كان للسلطة ـ أحياناً ـ دور في مناصرة جهة على حساب أخرى، وعندها أصبح التنكيل بالخصوم أمراً لابدّ منه.

وهكذا تُحدِّثنا كتب التاريخ عن سلطان المعتزلة و نفوذهم في سنوات معيّنة لدى الحكّام، إلى حدّ أنّهم شغلوهم بنشر مذهبهم وكلّفوا قضاتهم بامتحان مناوئيهم من أهل الحديث وأئمّتهم في خلق القرآن[(١)].

ولا شكّ في أنّ ظهور مذهب الأشعريّة كان يعني بروز مدرسة كلاميّة جديدة، لها منهجها الفكريّ الخاصّ الذي كان من نتائجه إعلان الحرب على المعتزلة من قبل متكلّمي هذه المدرسة، إذ ألّفوا كتباً أبطلوا فيها آراء المعتزلة وأظهروا فضائحهم، كالذي فعله الأشعريّ (ت٣٣٠هـ) في كتابه (الإبانة)، ثمّ مات وهو يلعنهم[(٢)]، والبغداديّ (ت٤٢٩هـ) عندما سفّه آراء المعتزلة وقبّح مذهبهم وحَكَمَ عليهم بالكفر، وكان لا يمرّ بذكر واحد من رجالهم إلّا سفّهه ونسَبَه إلى الكفر[(٣)]، كما هو دأبه في

---

(١) ابن خلّكان: وَفَيات الأعيان ١: ٤٨.

(٢) السبكيّ، تاج الدين: طبقات الشافعيّة الكبرى ٢: ١٧٧.

(٣) أمثال عمرو بن عبيد والنظّام والجاحظ. انظر البغداديّ، عبد القاهر: الفَرْق بين الفِرَق ١٠١، ١١٣، ١٦٠.

التحامل على مخالفي آرائه.

وكان القرن الرابع الهجريّ عاملاً مساعداً في نشوء وانتشار التيّارات الفكريّة، إذ سلك بعض الحاكمين سبيلاً وسطاً تجاه جميع الميول والاتّجاهات والفرق، فلم يتحزّبوا لفئة معيّنة على حساب فئة أخرى ولم ينحازوا إلى رأي خاصّ، بل تركوا الناس أحراراً في معتقداتهم وآرائهم[١]، فنرى كثيراً من رجال المعتزلة يعقدون الحلقات العلميّة ليتدارسوا فيها أصول مذهبهم، ويلقّنوا أتباعهم تعاليمهم ومبادئهم، ويتناظروا مع الآخرين في شتّى فروع العقائد، فقد نبغ في تلك الفترة القاضي عبد الجبّار (ت٤١٥هـ) الذي يُعَدُّ رأس الاعتزال في كلّ عصوره. وفي نفس الوقت نبغ من الإماميّة ثلاثيّ فكريّ كان له الدور الفاعل في إرساء قواعد الفكر الإماميّ، يتألّف من: (الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسيّ)، إذ بلغ هؤلاء درجةً عليا من اليقظة العقليّة والتوثّب الذهنيّ، ونشطوا في التأليف والمناظرة، وبرزوا بين علماء المذاهب الفكريّة الأخرى بشكل واضح حتّى اعترف لهم المخالفون بالفضل.

إنّ الشيخ المفيد ـ الذي انتهت إليه رئاسة الإماميّة في عصره في الفقه والكلام والحديث ـ كان قويّ الأدلّة في المناظرة والحِجاج، وله عدّة مجالس ومناظرات مع أكابر علماء عصره من مختلف المذاهب كالقاضي عبد الجبّار وأبي بكر الباقلّانيّ (ت٤٠٣هـ) . وما يدلّ على اعتراف المخالفين له أن جرت ذات مرّة مناظرة بينه وبين القاضي عبد الجبّار بخصوص حديث الرسولﷺ: «مَن كنتُ مولاه»، وعن حرب الجمل، جعلت القاضي متحيّراً مبهوتاً، ووضَعَ رأسه بين يَدَيه ساعة، بعد ذلك رفع

---

(١) الحكيم، د.حسن: الشيخ الطوسيّ ٣٠.

رأسه وأخذ بيدَي الشيخ المفيد وأجلسه على مسنده، وقال له: أنت المفيد حقّاً[١]. وقد أجمع كلّ مَن ترجم للشيخ المفيد على فطنته وذكائه وكثرة تصانيفه[٢]. ولكي يتصوّر القارئ الكريم أيَّ ثقل كان لهذا الرجل إلى الحدّ الذي جعل ألدَّ خصومه شخصياً والشيعة بعامّة ـ وهو الخطيب البغداديّ (ت٤٦٣هـ) ـ يقول عنه: (كان أحد أئمّة الضلال، هلك به من الناس خَلق كثير إلى أن أراح الله المسلمين منه)![٣] ففي كلام الخطيب هذا ما يدلّ على عِظَم أثر المفيد وشدّة وقعه وقوّة مركزه في عصره.

أمّا الشريف المرتضى ـ صاحب هذه الدراسة ـ فقد جمع من العلوم العقليّة والنقليّة ما اتّفق المخالف والمؤالف على حيازته قصب السبق فيها، وإحاطته بجملتها وتفصيلها، وتوحّده في أكثرها: لغةً وتفسيراً وأصولاً وفقهاً وأدباً. أمّا براعته في علم الكلام فهي أشهر من أن تُذكَر، فهو القائل[٤]:

كانَ لولايَ غائضاً مكرعَ الفقـ ـهِ سحيقَ المدى وبحرُ الكلامِ

ومعانٍ شَحَطْنَ لُطفاً عن الأفـ ـهام قَرَّبتُها مِن الأفهامِ

ودقيقٌ ألحَقتُهُ بجليلٍ وحلالٌ خَلّصتُهُ من حرامِ

ويُعدّ تأليفه كتاب (الشافي في الإمامة) خير دليل على سعة ثقافته، فالكتاب ـ كما

---

(١) البحرانيّ، يوسف: لؤلؤة البحرين ٣٦١ ـ ٣٦٢.

(٢) انظر ما قاله ابن النديم: الفهرست ٢٥٢، ٢٧٩؛ والتوحيديّ: الإمتاع والمؤانسة ١: ١٤١؛ وابن الجوزيّ: المنتظم ٨ : ١١؛ وابن كثير: البداية والنهاية ١٢: ١٥.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٣: ٢٣١.

(٤) الشريف المرتضى: ديوان الشريف المرتضى ٣ : ٢٦٣، و ٢: ٤٨١ من طبعة رشيد الصفّار، المؤسّسة الإسلاميّة للنشر، بيروت.

هو معلوم ـ ردٌّ على كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ، إذ أجاب فيه عن كلّ مسألة تتّسم بالخلاف بين المعتزلة والإماميّة الاثنَي عشريّة. ومن ذلك يُفهَم أنّ الصراع بين الرجلين فيه تصوير لطبيعة علم الكلام في القرن الرابع الهجريّ، خصوصاً إذا ما علمنا أنّ للمرتضى مجلساً كان مثابة الفكر ومثار بحوث أدبيّة وفقهيّة وكلاميّة، وأنّ أبا العلاء المعرّيّ كان من روّاده يوم حضوره إلى بغداد... وأنّ أبا إسحاق الصابي(ت٣٨٤هـ) وعثمان بن جنّيّ(ت ٣٩٢ هـ) كانا يلازمان مجلسه[١].

أمّا الشيخ الطوسيّ فهو من أبرز أعلام الإماميّة، إذ آلت زعامتها إليه بعد وفاة أستاذه المرتضى، فقد ألّف الطوسيّ مؤلّفات أعانت الباحثين من الإماميّة وغيرهم من بعده على التعرّف على كثير من علوم الرجال والحديث والعقائد: كالفهرست، والتهذيب، والاقتصاد وغيرها. كما أنجز على حياة أستاذه المرتضى تلخيص كتاب (الشافي) الذي يُعَدّ من أهم الكتب الكلاميّة عند الإماميّة. وقد تناوله مترجموه بكلمات الثناء والإطراء؛ لِما لاحظوه فيه من حيازته كافّة علوم الشريعة، ونفاذ البصيرة وإقناع الخصم. قال السيّد بحر العلوم(ت١٢١٢ هـ): عماد الشيعة الإماميّة في كلّ ما يتعلّق بالمذهب والدين، محقّق الأصول والفروع، ومهذّب فنون المعقول والمسموع، شيخ الطائفة على الإطلاق[٢]. وقال عنه آخر: أبو جعفر: فقيه، أصوليّ، مجتهد، متكلّم، محدّث، مفسّر[٣]. كما تناوله آخرون، ذكرناهم أثناء تعرّضنا لتلامذة المرتضى.

---

(١) محيي الدين: أدب المرتضى ١٢٢.

(٢) بحر العلوم، السيّد محمّد مهديّ: رجال السيّد بحر العلوم (أو: الفوائد الرجاليّة) ٣: ٢٣٩.

(٣) كحّالة: معجم المؤلّفين ٩: ٢٠٢.

وللشيخ الطوسيّ وكتابيه(التهذيب والاستبصار) شطر الثقل المذهبيّ، باعتبار أنّهما من الكتب الحديثيّة الأربعة التي عليها مدار التشريع عند الشيعة الإماميّة.

أعود فأقول: كان لبعض الحكّام والأمراء الدَّور الأكبر في إبقاء بغداد محطّاً للفكر والأدب وداراً له حقبةً من الزمن، فقد كان من أثرهم أن ضمّ بلاطهم نخبة كبيرة من أهل العلم والأدب وجمهرة من رجالات الفكر، إذ كانوا يُجرون الجرايات على الفقهاء والمحدّثين والمتكلّمين والمفسّرين والنحاة والشعراء والأطبّاء والحسّاب والمهندسين[1].

ولم يقتصر هذا التقدير والإكرام على علماء المسلمين وحسب، وإنّما تعدّاهم إلى غير المسلمين، فقد حصل أبو إسحاق الصابي ـ حينما كان أمين سرّ الحاكم المطيع والطائع ـ على أمر (مرسوم) يُمنح به تسامح دينيّ لصابئة حرّان، الذين كان كثير منهم في بغداد[2]. كما كان للوزراء دور كبير في تشجيع العلماء والأدباء والمفكّرين، فقد كان بيت الوزير ابن سعدان منتدىً يجمع كثيراً من جلّة العلماء والأدباء، منهم أبو عليّ عيسى بن زُرعة الفيلسوف المعروف، ومسكويه، وأبو الوفاء المهندس، وأبو القاسم الأهوازيّ. وكانت تُناقَش في مجلسه موضوعات فلسفيّة بالغة الأهمّيّة، وكان يعتزّ بهذه المجالس غاية الاعتزاز.

ومن الوزراء الذين عملوا على ازدهار الحركة الفكريّة ابن العميد الذي وصفه ابن خلّكان (ت٦٣٨ هـ) بأنّه كان متوسّعاً في علوم الفلسفة والنجوم. أمّا الأدب والترسّل

---

(١) مِسكوَيه، أحمد بن عليّ: تجارب الأمم ٢: ٤٠٨.

(٢) أوليري: انتقال علوم الإغريق إلى العرب ٢٣١.

فلم يقاربه فيه أحد، وكان يسمّى الجاحظ الثاني[١]. ومنهم الصاحب بن عبّاد الذي كان له الفضل في ازدهار العلم والأدب اللذَين أخذهما عن جمهرة من العلماء والأدباء وعلى رأسهم ابن العميد[٢].

وإلى جانب رعاية الحكّام والأمراء والوزراء للعلم والمعرفة، هناك سبب آخر لازدهار التفكير، هو تيسير الاطّلاع والقراءة، وتيسير التعليم وحضور الدرس الذي أدّى إلى ظهور مراكز لتدريس العلوم والمعرفة. وكانت هذه المراكز عبارة عن حلقات يجتمع فيها الطلّاب حول مدرّسيهم لتلقّي ما يحذقه أساتذتهم من علوم دينيّة ودنيويّة، وكانت معظم هذه الحلقات تهتمّ بالمسائل الدينيّة بالدرجة الأولى. وممّن اشتهر بذلك الشيخ المفيد الذي كان له مجلس نظر بداره بدرب رباح يحضره كافّة العلماء[٣].

كما اتّخذ المرتضى من داره الواسعة مدرسة عظيمة تضمّ بين جدرانها ثلّة من طلّاب الفقه والكلام والتفسير واللغة والشعر والعلوم الأخرى، حتّى سمّاها (دار العلم) وأعدّ له مجلساً للمناظرات فيها[٤]. وكان لأبي القاسم التنوخيّ(ت٣٤٢هـ) حلقة يحضرها طائفة من العلماء والأدباء، ولأبي حامد الإسفرائينيّ (ت٤٥٨هـ) مجلس يحضره ثلاثمائة فقيه. وقد أشار السبكيّ (ت٧٧١هـ) إلى ما كان يقع بين الإسفرائينيّ وبين غيره من المناظرات، وذكر شيئاً من المناظرات التي وقعت بين أبي إسحاق

---

(١) ابن خلّكان: وفيات الأعيان ٤: ١٨٩.

(٢) نفسه.

(٣) ابن الجوزيّ: المنتظم ٨: ١١.

(٤) الصفّار، رشيد: مقدّمة ديوان الشريف المرتضى٦١.

الشيرازيّ والقاضي عبد الجبّار، وبين الطبريّ وأبي الحسن الطالقانيّ[١].

وقد ساهمت دُور العلم في إنعاش الحركة الفكريّة، من خلال احتضانها للعديد من العلماء من مختلف الطوائف، يجتمعون فيها للمناظرة والدرس. ومن أشهرها (دار العلم) التي أنشأها سابور بن أردشير[٢] وزير بهاء الدولة عام ٣٨١هـ وألحَقَ بها مكتبة فخمة بلغ عدد مجلّداتها عشرة آلاف كتاب[٣]، جمع فيها ما تفرَّق من كتب فارس والعراق، واستكتب تآليف أهل الهند والصين والروم[٤]. وكثيراً ما كانت تُعقَد في هذه الدار المناقشات والمناظرات، وكان أبو العلاء من روّادها، فكان يتردّد عليها كثيراً أثناء إقامته ببغداد، وكانت مكانه المفضّل[٥]. وقد أشرف على هذه الدار مجموعة من العلماء والأدباء، منهم القاضي أبو عبد الله الضبّيّ، وأبو بكر محمّد بن موسى الخوارزميّ[٦].

وقد آلت هذه الدار بعد وفاة سابور إلى الشريف المرتضى، فرتّب لها أبا عبد الله بن أحمد مشرفاً عليها[٧]. وقد ظلّت هذه الدار مؤدّية رسالتها حتّى احترقت سنة

---

(١) السبكيّ: طبقات الشافعيّة٣: ٢٤ وما بعدها.

(٢) وَزَر لبهاء الدولة ثلاث مرّات، وُلد بشيراز سنة ٣٣٦هـ، وتُوفّي ببغداد سنة ٤١٦هـ (ابن كثير: البداية والنهاية ١٢: ١٩).

(٣) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٧٢.

(٤) كرد عليّ، محمّد: خطط الشام ٦: ١٨٥.

(٥) الجنديّ، محمّد سليم: الجامع في أخبار أبي العلاء ٢١٣ بتصرّف.

(٦) ابن الجوزيّ: المنتظم ٧: ١٧٢.

(٧) ياقوت الحمويّ: معجم الأدباء ١٧: ٢٦٧.

(٤٤٧هـ) عندما استولى السلاجقة على بغداد ودخلها طغرلبك[١].

كذلك اتّخذ الشريف الرضيّ (ت٤٠٦ هـ) مركزاً علميّاً سمّاه (دار العلم) وفتَحها لطلبة العلم، وعيّن لهم جميع ما يحتاجون إليه[٢]. ولم تكن هذه الدار مدرسة فحسب، بل كان يتبعها مخزن فيه جميع ما يحتاجه الطالب من الأمور المادّيّة. وإلى جانب ذلك خزانة كتب حافلة عُرِفَت بخزانة دار العلم، وكانت هذه الخزانة في مصافّ الخزائن الكبرى ببغداد، منظّمة تنظيماً حسناً[٣].

وأنشأ المرتضى مكتبة كبيرة، ذكرها أبو القاسم التنوخيّ بالقول: حَصَرنا كتبه فوجدناها ثمانين ألف مجلّد من مصنّفاته ومحفوظاته ومفرداته[٤]. وكانت هذه المكتبة ملتقى الأدباء والعلماء والمفكّرين والباحثين، إضافة إلى كونها دار علمٍ ومناظرة كما يقول ابن حجر[٥]. وفي ربوع هذه الدار ألّف الشيخ الطوسيّ كتابَيه: التهذيب، والاستبصار.

وهكذا تميّز العصر الذي عاش فيه المرتضى بوجود بعض العلماء ممّن أظهروا نتاجاً ضخماً حافلاً بالنظريات والآراء، وليس في ذلك غرابة إذا ما علمنا أنّ هؤلاء يدرسون العلم للعلم، إذ عكفوا عليه رغبة منهم في الاستزادة وفي كشف الحقيقة والوقوف

---

(١) ابن الجوزيّ: المنتظم ٨ : ٢٢.

(٢) متز، آدم: الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ ١ : ٣١٢.

(٣) عوّاد، كوركيس: خزائن الكتب القديمة في العراق ٢٣١.

(٤) أفندي: رياض العلماء ٣/ ١: ٣٦٥ .

(٥) ابن حجر: لسان الميزان ٤ : ٢٢٣.

عليها، فنتج عن ذلك تقدُّم في فروع العلوم المختلفة، بما يؤدّي إلى ارتقاء المدنيّة وازدهارها.

إلّا أنّ ذلك الازدهار سرعان ما اصطدم بعقبة كان لها الأثر السلبيّ في انحساره مدّة طويلة، ألا وهو (التيّار السلفيّ المتشدّد) الذي استغلّ أعلامُه بعض الأجواء الخاصّة لحمل السلطة على التراجع عن الانفتاح لصالح الحريّة الفكريّة السائدة[1]، فنتج عن ذلك أن أصبح رجال العلم الذين يدرسون العلوم العقليّة إلى جانب العلوم الشرعيّة ـ كالشيعة والمعتزلة ـ في خطر ماحق[2]. فبدأ التنكيل والاضطهاد من حيث انتهى في عهد المتوكّل، فما نرى فرقة إلّا وقد طالها ذلك التنكيل، وعمّ قادتَها ومفكّريها النفيُ والحبس. يعلّل أستاذنا الدكتور حسن الحكيم هذا الوضع بقوله: إنّ الذي حمل الخلافة العبّاسيّة على أن تنحاز إلى السلفيّة... هو اعتقادها أنّ الطوائف المناوئة للسلفيّة كانت ذات صلة فكريّة وعقائديّة بالخلافة الفاطميّة بمصر، وقد كانت آنذاك قوّة تهدّد العبّاسيّين تهديداً مباشراً[3].

---

(١) الحكيم: الشيخ الطوسيّ ٤٩.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ٥٢.

الفصل الأوّل: التوحيد

مقدّمة

التوحيد هو أوّل تعاليم الدين الإسلاميّ، وأوّل ما دعا إليه الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أرسَلْنا نُوحاً إلى قَوْمِهِ فَقالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ ما لَكُم مِن إلهٍ غَيرُهُ﴾[1]، ومثل هذا ورد على لسان هود وصالح وشعيب عليهم السلام[2].

وهكذا، فإنّ كلّ نبيّ كان منطلق دعوته من وجوب الاعتقاد بوجود الله تعالى ووحدانيّته. ولمّا كان التوحيد أُسّ العلوم الدينيّة ورأس المعارف اليقينيّة، والعلم بالسمعيّات بدونه لا ينفع، وجب لا جَرَمَ على كلّ مكلّف معرفة مسائله ورعاية دلائله.

وبسبب التوحيد كان الخلاف والصراع مع تيّارات الملاحدة والمعطّلة والدهريّة واليهود والنصارى وكلّ الفِرَق والتيّارات التي قالت بالتشبيه أو الاتّصال أو

---

(١) سورة الأعراف: ٥٩.

(٢) قوله تعالى: ﴿وإلى عادٍ أخاهُم هُوداً قالَ يا قَومِ اعبُدُوا اللهَ ما لَكُم مِن إلهٍ غَيرُه﴾ سورة الأعراف: ٦٥، وقوله تعالى: ﴿وإلى ثَمُودَ أخاهُم صالحاً قالَ يا قومِ اعبُدُوا اللهَ ما لَكُم مِن إلهٍ غَيرُه﴾ سورة الأعراف: ٧٣، وقوله تعالى: ﴿وإلى مَديَنَ أخاهُم شُعَيباً قالَ يا قومِ اعبُدُوا اللهَ ما لَكُم مِن إلهٍ غيرُه﴾سورة الأعراف: ٨٥.

الحلول[1]. والقائلون بالتوحيد عندما تناولوا هذا الأصل في مباحثهم تتّبعوا المسائل التي تتّصل به كافّة، فجاءت أبحاثهم إزاءه شاملة ومحيطة بكلّ جوانبه[2].

وكانت آراء الشريف المرتضى في التوحيد مبثوثة في مؤلّفات مختصرة أعدّها ضمن رسائل، تعرّض من خلالها بإيجاز لكلّ أصل من أصول الدين.

١ـ النظر في معرفته تعالى

معرفة الله تعالى هي أوّل الدين، كما يقول الإمام عليّ عليه السلام[3]، وهي المرتبة الأولى من مراتب التوحيد؛ فالمعرفة بالله تعالى والإقرار بالألوهيّة هي الاعتقاد النظريّ بأنّ للعالم إلهاً. وإلى هذا المعنى يشير الشريف المرتضى بقوله: إنّ الله قد كلّف مَن أكمل عقله النظرَ في طريق معرفته تعالى، وهذا الواجب أوّل الواجبات على العاقل[4].

والواقع أنّ وجوب النظر ليس بالأصالة، بل هو مقدّمة لوجوب معرفته تعالى، يُتَوصّل منه إليها. وبهذا يوفّق بين القول بوجوب النظر وبين قول الإمام عليّ عليه السلام: «أوّلُ الدِّين معرفتُه»، ذلك أنّ هذا يدلّ على أنّ الواجب الأوّل على المكلّف هو المعرفة، فينافي حينذاك أنّ واجبات الإنسان هو النظر، إذن فلا بدّ من كون وجوب المعرفة هو الواجب الأصليّ، ووجوب النظر للوصلة إليه.

---

(١) عمارة، د. محمّد: المعتزلة ومشكلة الحريّة الإنسانيّة ٤٧.

(٢) نفسه.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ٧٢.

(٤) الشريف المرتضى: جُمل العلم والعمل ٣٦. وبهذا المعنى ورد عند المرتضى أيضاً في كتابه: الشافي في الإمامة ٦١.

والمعرفة بالله تعالى اختلفت الآراء فيها، فالذي عليه كثير من الإماميّة ومعتزلة بغداد أنّها اكتساب، في حين خالف فيه معتزلة البصرة والمعتزلة والمجبّرة والحشويّة من أصحاب الحديث[١]. وقد جاء عن الإمام الصادقعليه السلام (ش١٤٨هـ) ما يؤيّد القائلين بأنّها اكتساب، قالعليه السلام: «إنّ المعرفة من صُنع الله في القلب مخلوقة»[٢].

على أنّنا لا يمكننا معرفة الله تعالى معرفة كاملة، بحيث نحدّد حقيقته في معرِّفٍ يشخّصه ويميّزه عن سواه، ذلك أنّ الحقيقة الإلهيّة، لو تدبّرناها بدقّة لرأيناها فوق مجال الإدراك.

وعلى الرغم من اتّفاق متكلّمي الإسلام على وجوب معرفة الله تعالى إلّا أنّهم اختلفوا في مدرك هذا الوجوب؛ فالإماميّة والمعتزلة والزيديّة قالوا: إنّه العقل[٣]، أي من خلال العلم الحاصل بسبب النظر والاستدلال، في حين قال الأشعريّة: إنّه السمع[٤].

والمرتضى يوافق القائلين بأنّ مدرك هذا الوجوب (عقليّ) بقوله: الطريق إلى معرفة الله هو العقل ولا يجوز أن يكون السمع؛ لأنّ السمع لا يكون دليلاً على شيء إلّا بعد

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات ٦٨.

(٢) الشيخ الصدوق: التوحيد ٢٢٧.

(٣) أُنظر كلام الشريف المرتضى في كتابَيه: الفصول المختارة من العيون والمحاسن٣٧؛ والشافي في الإمامة: ٦١؛ ويُراجع الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد٤٢؛ والقاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة٨٨.

(٤)التستريّ:إحقاق الحقّ١ : ٣٨،٤٠.

معرفة الله وحكمته وأنّه لا يفعل القبيح[١].

٢ ـ الأدلّة على وجود الله تعالى

يبدو أنّ القائلين بمبدأ الوجوب العقليّ يَرَون أنّ العقل قد دلّ على أنّ أوضح سبل المعرفة وأقرب أساليب الدعوة إلى منطق العقل في إقامة الدليل على وجود الله تعالى هو (القرآن الكريم)، كمعجز وبرهان. ووافقهم في ذلك الأشعريّة[٢]، وسائر أهل السنّة[٣]، ثمّ دليل (الجوهر الفرد) الذي يُعَدّ أبو الهذيل العلّاف (ت٢٣٥هـ) أوّل القائلين به[٤]، ووافقه جمهور المسلمين على ذلك إلّا النظّام[٥] (ت٢٣١هـ) وابن حزم[٦] (ت٤٥٦هـ). أما الدليل الثالث فهو دليل (الحدوث) الذي اعتمده معظم المتكلّمين، خاصّةً الأشعريّة[٧].

وبعد، فإنّي لم أعثر ـ في حدود استقصائي مؤلّفات المرتضى ـ على ما يشير إلى استدلاله على وجود الله تعالى، سوى الاستشهاد بالنصّ القرآني، ودليل الحدوث، فهو

---

(١) الشريف المرتضى: أجوبة مسائل أهل الريّ/ الورقة ٨ أ.

(٢) الأشعريّ، أبو الحسن: اللُّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع ١٧ ـ ١٩.

(٣) ابن تيميّة، أحمد: تفسير سورة الإخلاص ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) بينس: مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود ٢.

(٥) البغداديّ: أصول الدين ٣٦.

(٦) ابن حزم، عليّ بن محمّد: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل ٥: ٩٢.

(٧) أُنظر: الباقلّانيّ: التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة ٤٠ ـ ٤٤؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد ١٧٢.

في معرض ردّه على الثنويّة يرى بطلان إثبات إلهين خَلّاقَين بالممانعة[١]، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٢]. وبيان ذلك عند المرتضى في نقطتين[٣]:

الأولى: أنّ الله تعالى أخبر أن لو كان معه آلهة لانفرد كلّ إله منهم بما يخلقه، ولأبطل كلّ منهم فِعلَ الآخر وحاول منازعته.

الثانية: لو كان ذلك لثبت الاختلاف، وطلب كلُّ إله أن يعلو على صاحبه، فإذا شاء أحدهم أن يخلق إنساناً، وشاء الآخر أن يخلق بهيمة، اختلفا وتباينا في حال واحد، واضطرّهما ذلك إلى التضادّ والاختلاف والفساد، وكلّ ذلك متعذّر، فإذا بطلت هذه الحال كذلك ثبتت الوحدانيّة.

أمّا استشهاده الثاني بالنصّ القرآنيّ على وجود الله تعالى فهو قوله تعالى: ﴿وَمَن نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلا يَعْقِلُونَ﴾[٤]، إذ استدلّ به في معرض ردّه على الزنادقة القائلين بأنّ العالم يتولّد بدوران الفَلَك ووقوع النطفة في الأرحام؛ فإنّها إذا وقعت ـ في

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥١ ـ ٥٢؛ وذهب الأشعريّ إلى الدليل نفسه، راجع كتابه: رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ١٨٩؛ والباقلّانيّ في: التمهيد ٢٥. وعليه فإنّ برهان التمانع هو المشهور بين المتكلّمين؛ (أُنظر التفتازانيّ، سعد الدين: شرح العقائد النسفيّة ٧٩؛ والكراجكيّ، أبو الفتح: كنز الفوائد ١٨٢).

(٢) سورة المؤمنون: ٩١.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥١ ـ ٥٢.

(٤) سورة يسٓ: ٦٨.

نظرهم ـ تلقّاها الأشكال التي تشاكلها، فيتولّد حينئذ بدوران الفلك والأشكال التـي يتلقّاها مرورُ الليل والنهار والأغذية والأشربة والطبيعـة، فتربـو وتنتقـل وتكـبر[١].
والمرتضى يرى أنّ الله تعالى قد عكس قولهم المتقدّم بقوله تعالى: ﴿وَمَن نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الخَلْقِ﴾، ومعنى ذلك يكمن في نقطتين[٢]:

الأولى: أنّ من طال عمـره وكـبر، رجـع إلى مثـل مـا كـان عليـه في حـال صـغره وطفولته، فيستولي عليه عند ذلك النقصان في جميع آلاته، ويضعف في جميع حالاته.

الثانية: لو كان الأمر كما زعموا من أنّه ليس للعباد خالق مختار، لوجـب أن تكـون النَّسَمة أو ذلك الإنسان زائداً أبداً، ما دامت الأشكال التـي ادَّعـوا أنّ بهـا كـان قـوام ابتدائها وبها قائمة الفلك ثابتة، والغذاء ممكن، ومرور الليل والنهار متّصل. ولمّا صـحّ في القول أنّ قوله تعالى ﴿وَمَن نُعَمِّرْهُ...﴾ وقولـه تعـالى: ﴿وَمِـنهُم مَـن يُـرَدُّ إلى أرذَلِ العُمرِ...﴾ عُلم أنّ هذا من تدبير الخالق المختار ووحدانيّته وحكمته.

أمّا الدليل القرآنيّ الثالث عند المرتضـى، فكان في معرض ردّه على الدهريّة الـذين يزعمون أنّ الدهر لم يزل أبداً على حال واحدة، وأنّه ما من خالق ولا مدبّر ولا صـانع ولا بعث ولا نشور[٣]، يقول تعالى: ﴿وَقالُوا ما هِيَ إلاّ حَياتُنا الدُّنيا نَمُوتُ وَنَحيا وَما يُهلِكُنا إلّا الدَّهْرُ﴾[٤]، وفي آية أخرى ﴿وَقالُوا أإذا كُنّا عِظاماً وَرُفاتاً أإنّا لَمَبعُوثُونَ خَلقاً

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥٢ ـ ٥٣.

(٢) نفسه ٥٣.

(٣) نفسه ٥٤؛ الأمالي ١: ٤٥.

(٤) سورة الجاثية: ٢٤.

جَديداً﴾[١]. فالمرتضى يجيب عن ذلك، مستدلّاً بالردّ القرآنيّ[٢]: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... وَمِنكُم مَن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[٤]، وقوله تعالى في إثبات البعث والنشور: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٥].

أمّا دليل الحدوث عنده فكان بالمضمون الآتي:

لمّا رأينا هذا العالَم المتحرّك متناهيةً أزمانُه وأعيانه وحركاته وأكوانه وجميع ما فيه، وجدنا ما غاب عنّا من ذلك تلحقه النيابة، ووجدنا العقل يتعلّق بما لا نهاية له، ولولا ذلك لم يجدوا العقل دليلاً، وفرق ما بينهما، ولم يجدوا لنا بدّاً من إثبات ما لانهاية له معلوماً معقولاً، أبداً سرمديّاً، وليس بمعلوم أنّه مقصور القوى، ولا مقدور ولا متحيّز ولا منقسم، وجب عند ذلك أن لا يكون ما لا يتناهى، وإذ قد ثبت ذلك، فقد ثبت في عقولنا أنّ ما لا يتناهى هو القديم الأزليّ... الصانع لكلّ مصنوع، والمبتدع للأشياء من غير شيء[٦].

---

(١) سورة الإسراء: ٤٩.

(٢) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥٤.

(٣) سورة الإسراء: ٥١.

(٤) سورة الحجّ: ٥.

(٥) سورة الحجّ: ٥ ـ ٦.

(٦) الشريف المرتضى: المحكم والمتشابه ١١٨ ـ ١١٩؛ وهو ما يراه الكراجكيّ في كتابه: كنز الفوائد ٧٧ـ٧٨.

والواقع أنّ دليل الحدوث هذا هو من أشهر الأدلّة التي استدلّ بها المتكلّمون على وجود الله تعالى، مضافاً إلى الفيلسوف الكنديّ (ت٢٥٢هـ)، وهو مبنيّ على جملة مقدّمات تشكّل في مجموعها نظريّة (الجوهر الفرد).

الصفات الإلهيّة

لم يشغل المسلمون في الصدر الأوّل بالهم في أمر الصفات الإلهيّة، بل آمنوا بها دون البحث في تفاصيلها، مسلّمين بما جاء في الكتاب والسنّة. ولا عجب في ذلك إذا ما علمنا أنّ الإسلام قد انتشر ـ آنذاك ـ في مجتمع نشأ على الفطرة، فكان التوحيد رائدهم، بحيث إنّهم حينما وجدوا آيات في القرآن الكريم يشعر ظاهرها بنسبة بعض الصفات المادّيّة إلى الله سبحانه ـ كنسبة الوجه واليد مثلاً ـ كانوا يدركون تأويلها، باعتبار أنّ ذلك يتعارض مع مبدأ التوحيد الذي اعتقدوه.

إلّا أنّ بذور النزاع ظهرت فيما بعد، خصوصاً في القرنين الثاني والثالث الهجريّين وما تلاهما، ذلك أنّ توسّع العقليّة العربيّة واختلاطها بالأمم المجاورة التي كانت تدين باليهوديّة والمسيحيّة، حَتَّما عليها الدخول في مناقشات تثيرها آيات كريمة يُفهَم من ظاهرها أنّ لله سبحانه أعضاء مادّيّة، دون بيان ماهيّة هذه الأعضاء.

والاختلاف في أمر هذه الصفات يرجع في المقام الأوّل إلى القرآن الكريم وما احتواه من آيات ـ إذا ما أُخِذ بظاهرها ـ يتبادر إلى أذهان مَن لم يَعُوا مخالفة الله تعالى للحوادث وكونه ليس كمِثْله شيء، أنّ لله تعالى ما تقدّم ذكره من الأعضاء.

وإلى جانب ذلك هناك آيات كريمة أخرى يستفاد منها نفي التشبيه بجميع وجوهه، إذ أكّد القرآن في أكثر من آية على أنّ الله تعالى ليس بذي جسم ولا صورة، بل

ليس كمثله شيء. وفي هذا المقام يقول المرتضى: وقد دلّت العقول ومحكم القرآن والصحيح من السنّة على أنّ الله تعالى ليس بذي جوارح، ولا يشبه شيئاً من المخلوقات[١].

وربّما استمدّ المرتضى هذا المعنىٰ من الإمام الصادقعليه السلام في محاورته لأحد الزنادقة حين سأله: أتقول إنّه سميع بصير؟ فقالعليه السلام : هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه[٢].

من ذلك يتبيّن أنّ مسألة الصفات قد أبرَزَت ـ في جانب منها ـ الكثير من الشُّبَه التي كان من نتائجها أن أدّت ببعض الناس إلى الإلحاد أو التجسيم، وهذا ما يتنافى والاعتقاد بإله واحد.

وبعد، فبتتبّعنا آراء الفِرَق الإسلاميّة في مسألة الصفات، وجدناها تنحصر بما يلي:

١ـ الإماميّة ـ بما فيهم المرتضى ـ قالوا: إنّ الصفات عين الذات، غير زائدة عليها[٣]؛ لأنّ وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كلّ شيء، فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة، ولا في كونه عالماً إلى صفة العلم[٤].

٢ـ أمّا المعتزلة فقد تباينت آراؤهم في هذه المسألة؛ فمنهم من قال: إنّ ما يُطلق على

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٢٣.

(٢) الشيخ الصدوق: التوحيد ١٤٤.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ٦٤؛ جمل العلم والعمل ٣٠؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٧٨؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨١، ١٨٢.

(٤) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨.

الله تعالى من أوصاف ثبوتيّة، مثل وصف: عالم وقادر، فإنّما يدلّ على إثبات الذات ونفي ضدّ ما يدلّ عليه الوصف[١]. وأوّل من ذهب إلى هذا الرأي هو واصل بن عطاء[٢] (ت١٣١هـ) وتبعه جماعة من المعتزلة، منهم: النظّام[٣] والجاحظ[٤](ت٢٥٥هـ) وأبو عليّ الجبّائيّ[٥](ت٣٠٣هـ). ونُسب لأبي هاشم الجبّائيّ[٦](ت٣٢١هـ) قوله: إنّه تعالى يستحقّها لِما هو عليه في ذاته[٧]. ووافقه بعض متأخّري المعتزلة[٨]، وبعض الأشعريّة[٩]، وجمهور الزيديّة[١٠]. في حين ذهب كلّ من

(١) الشهرستانيّ: محمّد بن عبد الكريم: الملل والنحل ١: ٥٧.

(٢) هو شيخ المعتزلة الأوّل الذي اعتزل مجلس الحسن البصريّ (ت١١٠هـ) حول مسألة مرتكب الكبيرة، وهو القائل بالمنزلة بين المنزلتين. (الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٧).

(٣) الأشعريّ، أبو الحسن: مقالات الإسلاميّين ١: ٢٢٧.

(٤) الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٩٥.

(٥) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٨٢. وأبو عليّ الجبّائيّ: هو محمّد بن عبد الوهّاب ابن سلام، من معتزلة البصرة، انتهت إليه رئاسة البصريّين في زمانه، مولده ٢٣٥هـ ووفاته ٣٠٣هـ. (ابن النديم: الفهرست ٦، من التكملة).

(٦) هو عبد السلام بن محمّد الجُبّائيّ، قَدِم بغداد سنة ٣١٤ هـ، وكان ذكيّاً، صانعاً للكلام، توفّي سنة ٣٢١هـ. (ابن النديم: الفهرست ٢٤٧).

(٧) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٨٢.

(٨) البغداديّ: الفَرق بين الفِرَق ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٩) يقول ابن تيميّة: ولكنّ مَن أثبت الأحوال مع الصفات، كالقاضي الباقلّانيّ وأبي يَعلى والجُوينيّ في أوّل قولَيه. انظر: منهاج السنّة ٢: ٢٣٤.

(١٠) الغرابيّ، د.علي مصطفى: تاريخ الفِرَق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام عند المسلمين ٢٨٩.

العلّاف وأبي عليّ الجبّائيّ والقاضي عبد الجبّار[١] إلى أنّ صفات الله الذاتيّة هي عين ذاته، وهؤلاء وافقوا الإماميّة.

٣ـ أمّا الأشعريّة والماتريديّة فقد أثبتوا لله تعالى صفات قديمة زائدة على الذات، معلّلين ذلك بأنّ هذا لا ينتهي إلى تعدّد أوكثرة[٢].

وقبل الشروع في بيان الصفات الإلهيّة لابدّ من التمييز بين الصفات بنوعَيها: الذاتيّة ـ الذاتيّة والفعليّة ـ والسلبيّة، فصفات الله الذاتيّة: هي التي يستحيل أن يتّصف سبحانه بنقيضها أبداً... ومثال ذلك العلم والقدرة والحياة، فالله تبارك وتقدّس لم يزل ولا يزال عالماً قادراً حيّاً، ويستحيل أن لا يكون كذلك في حال من الأحوال. أمّا صفاته الفعليّة فهي التي يمكن أن يتّصف بها في حال وبنقيضها في حال آخر، مثل الخَلق والرزق، فيقال: إنّ الله خلق كذا ولم يخلق كذا، ورزق فلاناً ولداً ولم يرزقه مالاً[٣]. أمّا الصفات السلبيّة فهي التي سلَبَت عن الباري سبحانه كلَّ أمرٍ لا يليق به.

أوّلاً: الصفات الثبوتيّة

١ـ الوحدانيّة

يعتبر مبدأ الوحدانيّة موضع اهتمام كلّ فرق المسلمين، ذلك أنّ مجانبة القول به تؤدّي إلى الشرك، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ

---

(١) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) الشهرستانيّ: نهاية الإقدام في علم الكلام ١٨١.

(٣) الخوئيّ، السيّد أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

لِـمَنْ يَشَاءُ﴾[١]. وفي ذلك يقول المرتضى: يجب أن يكون تعالى لا ثانيَ له في القِدَم؛ لأنّ إثبات ثانٍ يؤدّي إلى إثبات ذاتَين لا حُكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة[٢].

وقد أوجز الشيخ المفيد آراء فِرق المسلمين في ذلك، فقال: إنّ الله تعالى واحد في الإلهيّة والأزليّة، لا يشبهه شيء ولا يماثله شيء، وإنّه فرد في المعبوديّة لا ثاني له فيها على الوجوه كلّها والأسباب. وعلى هذا إجماع أهل التوحيد، إلّا من شذّ من أهل التشبيه؛ فإنّهم أطلقوا ألفاظه وخالفوا معناه[٣].

ويرى الشريف المرتضى أنّ الله تعالى حينما يوصف بأنّه واحد فهو على معنيَين:

أحدهما: أنّه لا يتبعّض ولا يتجزّأ.

وثانيهما: أنّه منفرد بصفات نفسه التي ليست لغيره، ويوصف بأنّه فرد ومنفرد بمعنى أنّه منفرد بصفاته[٤].

ولم أجد للمرتضى ـ في حدود تتبّعي لمؤلّفاته ـ استدلالاً على المعنى الأوّل، في حين وجدتُ أدلّة على المعنى الثاني في مَواطن عديدة، منها:

الدليل الأوّل: دليل الممانعة[٥]. يصرّح المرتضى في معرض ذِكر الآية ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ

---

(١) سورة النساء: ٤٨.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣١.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٤.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٠ .

(٥) وهو المعَوَّل عليه عند الأشعريّة، انظر: الأشعريّ: اللُّمع ٢٠ ـ ٢١؛ الجوينيّ، إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلّة ٣٥. كما أنّه المعَوَّل عليه عند الماتريديّة، انظر: الماتريديّ، أبو منصور: كتاب التوحيد ٢٠ ـ ٢١.

مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[١]، بأنّ الله تعالى أخبر أن لو كان معه آلهة لانفرد كلّ إله بخَلقِه، ولأبطل كلّ منهم فِعلَ الآخر وحاول منازعته، فأبطل إثبات إلهين خالقَين بالممانعة وغيرها. ولو كان ذلك لثبت الاختلاف، وطلب كلّ إله أن يعلو على صاحبه، فإذا شاء أحدهم أن يخلق إنساناً وشاء الآخر أن يخلق بهيمة، اختلفا وتبايَنا في حال واحد، واضطرّهما ذلك إلى التضادّ والاختلاف والفساد، وكلّ ذلك معدوم. فإذا بطلت هذه والحال كذلك، ثبتت الوحدانيّة بكونِ التدبير واحداً، والخَلق غير متفاوت، والنظام مستقيم[٢].

الدليل الثاني: دليل القِدَم. في هذا الدليل يصرّح بأنّه تعالى يجب أن يكون قديماً لا ثاني له في القِدَم؛ لأنّ إثبات ثانٍ يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة، ويؤدّي أيضاً إلى تعذّر الفعل على القادر من غير جهة منعٍ معقول، وإذا بطل قديمٌ ثانٍ بطل قول الثنويّة والنصارى والمجوس[٣].

على أنّ هذا الدليل المتقدّم يمكن صياغته بنحوٍ يفيد إثبات المعنيَين معاً، وذلك بأن يقال: إنّ وجود قديم ثانٍ يقتضي اشتراكه معه تعالى وامتيازه عنه، فيستلزم تركُّب كلّ واحد من القديمين ممّا به الامتياز بينهما وممّا به الاشتراك لهما فيه. ومعلوم أنّ التركيب يقتضي الاحتياج والإمكان المنافي للقِدَم، فَعليه لا يمكن أن يكون له شريك في القِدَم،

---

(١) سورة المؤمنون: ٩١.

(٢) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥١ ـ ٥٢.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣١.

كما لا يمكن أن يكون مركّباً.

الدليل الثالث: كلّ مَن شَبَّه الله تعالى بشيء من خلقه لم يتهيّأ أن يثبت الله قديماً، وقد أثبت له مَثَلاً مُحدَثاً، وفي ذلك عدم العلم بالصانع والمصنوع والرسول والمرسِل[١].

٢ـ القِدَم والبقاء

اتّفق المتكلّمون على قِدم الله تعالى وأزليّته[٢]. وممّا استدلّوا به على قِدَمه سبحانه عدّة أدلّة تنحصر في منطوقٍ مؤدّاه: أنّ العالَم حادث، فلابدّ له من مُحدِث، فلو كان محدَثاً تسلسل، وإن كان قديماً ثبت المطلوب؛ لأنّ القِدَم يستلزم الوجوب[٣].

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٦٢.

(٢) انظر: آراء الفرق الإسلاميّة في المصادر التالية:

أ ـ الإماميّة: الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٥٩؛ الكراجكيّ: كنز الفوائد ١٠٩؛ التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٥٨.

ب ـ المعتزلة: القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٨١؛ الشهرستانيّ: نهاية الإقدام ٢٠١.

ج ـ الزيديّة: الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٢.

د ـ أمّا الأشعريّة، فالذي عليه معظم متكلّميهم هو أنّ القِدَم ليس بصفة زائدة، فيما قال عبد الله بن سعيد والقلانسيّ بخلاف ذلك.(البغداديّ: أصول الدين ٩٠). أمّا الأزل فقد صرّح البغداديّ بأنّ قدماء أصحابه من الأشعريّة يرون أنّه صفة زائدة (البغداديّ: أصول الدين ٩٠، ١٠٨) باستثناء الباقلّانيّ، فإنّه أثبته باقياً لذاته(البغداديّ: نفسه)، وهذا ما عليه الجوينيّ: الإرشاد ٣٨ـ ٣٩؛ والغزاليّ: المقصد الأسنى ٩٦.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٢؛ الغزاليّ: الاقتصاد ١٩؛ الفخر الرازيّ: الأربعين في أصول الدين ٣٤٣.

والمتكلّمون يقصدون بهذا الدليل أنّه بعد كونه تعالى واجباً لذاته امتنع طروّ العدم عليه في شيء ممّا مضى، وهو معنى كونه تعالى قديماً. ويظهر من هذا الدليل هو أنّ قِدَمه تعالى عين ذاته؛ لأنّه نشأ عن اقتضاء الوجوب الذي اقتضته ذاته المقدّسة، فلو كان زائداً لكان في مقام ذاته خالياً من القِدَم، وهو يقتضي فقدانه له.

ويضيف المرتضى على ما تقدّم، قولَه: ويجب كونه تعالى قديماً؛ لانتهاء الحوادث إليه[١]. وهذا في الواقع هو نفس الدليل الذي استُدِلّ به على قِدَمه سبحانه، من قِبَل المتكلّمين وبصياغة أنّه تعالى قديم؛ لأنّه واجب، وانحصاره فيه يقتضي اختصاص القِدَم به.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ لفظة (القديم) مختَلَف فيها عند بعضهم، إذ يخبرنا المرتضى بأنّ الناس قد اختلفوا في هذه اللفظة، فقال أبو عليّ الجبّائيّ ومَن وافقه: إنّ فائدتها الموجود فيما لم يزل، فعلى هذا لا يستحقّ هذه اللفظة أن يسمّى بها غير الله، وجنح إلى أنّ قولهم (نبأ قديم) و(العُرجُون القديم) مجاز. وقال آخرون: اللفظة تقتضي المبالغة في وصف القديم، وكان أبو هاشم يقوّي هذا وينصره. والصحيح في هذا ـ كما يقول المرتضى ـ أنّه اختصّت لفظة القديم بما لا أوّل لوجوده[٢].

والتفسير المختار للمرتضى كان نتيجة للبرهان الذي تبنّاه على قِدَمه تعالى، إذ استند إلى أنّ القِدَم نابع عن وجوبه الذاتيّ، فكان اللازم أن يفسّر بما أفاد.

وأمّا الاعتراض بقوله تعالى ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ ونحوه فيجاب عليه بأنّ

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٢٩؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٣.

كلمة(القديم) استُعمِلَت بمعنى(العتيق)، وهو وصف إضافيّ، فيقال: شيء قديم، بالقياس إلى ما تأخّر عنه في الزمان[١].

هذا ما يخصّ القدم، أمّا صفة الأزل فالمتكلّمون عندما يريدون إثباتها يقولون: إنّه لو احتاج في بقائه إلى غيره كان ممكناً، فلا يكون واجباً؛ للتنافي الضروريّ بين الواجب والممكن[٢].

ويصرّح المرتضى بوصف الله تعالى بأنّه باقٍ، ومعناه نفي الحدوث، وأنّ الموصوف بالحدوث لا يستحقّ هذه التسمية. ويوصف تعالى بأنّه دائم فيما لم يزل؛ لأنّ الوجود ثابت له في كلّ حال، ولا نَصِفه على الوجه الثاني بأنّه لم يزل دائماً؛لأنّ الاستقبال ينافي(لم يزل)، لكنّا نقول: لا يزال دائماً[٣].

والظاهر أنّ المرتضى يعني بكلمة البقاء(الدوامَ والاستمرار) ولا يعني بها ما ينافي العدم في الحال فقط؛ وذلك لأنّ الحال بالدقّة ليس إلّا (الآن) التي تتوسّط بين الآتية والماضية، وهي لا وجود لها بالدقّة. إذن كلّ ما هنالك إمّا ماضٍ قد انقضى، أو مستقبل لم يأتِ. ويكفي إثبات الوجود في الماضي إثبات قِدَمه الناشئ عن الوجوب الذاتيّ. والحصول في المستقبل يعني الأبديّة، وسيتحدّث عنه المرتضى فيما يأتي. فالمراد من(البقاء) الديمومة والاستمراريّة من الآنات السالفة إلى الآنات اللاحقة، وإليه يشير قوله: ويوصف تعالى بأنّه دائم... إلخ). ويكفي المرتضى البرهان السابق لإثبات

---

(١) وهذا ما استشهد له المرتضى بأمثلة عديدة.انظر: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٤.

(٢)التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٤٦؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٨؛ الغزاليّ: الاقتصاد ١٩.

(٣) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٤.

الديمومة، وهو التمسّك بكونه تعالى واجباً لذاته، ممّا يحيل عليه الأعدام الثلاثة في الماضي المنافي للقِدَم، وفي الحاضر المنافي للديمومة، وفي المستقبل المنافي للأبديّة. فالوجوب يقتضي أنّه تعالى سرمديّ مستحيل عليه كلُّ هذه الأعدام.

٣ـ القدرة

إحدى الصفات الإلهيّة التي اختلفت آراء المتكلّمين بشأنها؛ فالإماميّة والزيديّة والمعتزلة ـ باستثناء العلّاف ـ وأكثر المرجئة قالوا: إنّ الله تعالى قادر لذاته[١]، في حين قال الأشعريّة وسائر أهل السنّة: إنّ الله قادر بقدرة قديمة[٢].

وقد استُدِلّ على كونه تعالى قادراً بعدّة أدلّة، منها:

أوّلاً: استحالة الصانعيّة بدون القدرة التي هي من صفات الكمال.

ثانياً: إنّ العجز نقص لا يليق بالكامل.

ثالثاً: صدور الأفاعيل العجيبة منه تعالى، الدالّة على كمال قدرته. ويكفي في كمال

---

(١) انظر رأي الإماميّة والزيديّة عند الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٥ ـ ٥٦؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٢؛ الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢٢٤. أمّا رأي المعتزلة، فانظر: الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٥؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٢٧٨. أمّا العلّاف فيرى أنّ الله قادر بقدرة، وقدرته ذاته، ومعنى هذا أنّ قدرته هي هو. (انظر: شرح الأصول الخمسة، البغداديّ: أصول الدين ٩١). وأخيراً رأي المرجئة (انظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٥ ـ ٥٦).

(٢) انظر رأي الأشعريّة عند الأشعريّ: اللمع ٣٧؛ الشهرستانيّ: نهاية الإقدام ١٨١. أمّا رأي سائر أهل السنّة؛ فانظر البغداديّ: الفرق بين الفرق ٣٢٢.

قدرته التفكّر في عجائب مخلوقاته التي خُلِقَت في الإنسان، فضلاً عن غيره[١].

ورأي المرتضى في صفة القدرة يتّفق مع سائر متكلّمي الإماميّة، إذ يرى أنّ القديم تعالى قادر لنفسه[٢]، وأنّه لابدّ من كونه تعالى قادراً؛ لتعذّر الفعل على مَن لم يكن قادراً، وتيسُّره على مَن كان كذلك[٣].

والمرتضى يهدف من وراء هذا إلى بيان حقيقة القدرة الإلهيّة، فهو يريد بيان أنّه تعالى قادر لذاته؛ لأنّ سلب القدرة الذاتيّة عنه تعالى يساوي سلب الوجود عن ذاته؛ لأنّ القادر بالغير يكون مفتقراً فيكون عاجزاً، فإذا تخلّف عنه الاستغناء تخلّفَت عنه صفة الوجود، ولأنّ وجود القدرة كمال له، ولأنّه مفيض الوجود، فلابدّ له منها.

والباري تعالى ـ كما يرى المرتضى ـ يجب أن يكون قادراً(فيما لم يزل)، معلّلاً ذلك بأنّه لو تجدّد له ذلك لم يكن إلّا لقدرة مُحدَثَة، ولا يمكن إسناد إحداثها إلّا إليه، فيؤدّي إلى تعلُّق كونه قادراً بكونه مُحدِثاً، وكونه محدِثاً بكونه قادراً، وثبوت كونه قادراً فيما لم يزل يقتضي أن يكون فيما لم يزل حيّاً موجوداً[٤].

على أنّ رأي المرتضى وغيره من الإماميّة منشؤه أقوال أئمّتهم عليهم السلام في هذا المعنى؛

---

(١) عبد الله شبّر: حقّ اليقين في معرفة أصول الدين ١: ٢٢.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣١٨؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩؛ إنقاذ البشر ٦٤.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٢٩؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩؛ وهو رأي الشيخ الطوسيّ في كتابه: الاقتصاد ٥٣.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٠ ـ ٣١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٥؛ وهو ما عليه الشيخ الطوسيّ في كتابه: الاقتصاد ٦١ ـ ٦٢.

يقول الإمام الرضا عليه السلام (ش٢٠٢هـ) ردّاً على سؤال أحدهم: «لا يجوز أن يكون خلقَ الأشياء بالقدرة؛ لأنّك إذا قلتَ: خلَقَ الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعَلتَ القدرة شيئاً غيرَه، وجعَلتَها آلةً له بها خلَقَ الأشياء، وهذا شرك. وإذا قلتَ: خلَقَ الأشياء بقدرة، فإنّما تصِفه أنّه جعَلَها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره»[١].

وهناك آيات أخرى استشهد بها للدلالة على كونه تعالى قادراً، نذكر واحدة منها[٢]، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[٣]، فهو يرى أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ﴾ إنّما أراد الله تعالى من خلاله أن يخبرنا عن قدرته، وأنّه لا يُغالَب ولا يُعصى مقهوراً، من حيث كان قادراً على إلجاء العبيد وإكراههم على ما أراد منهم[٤].

والواقع أنّ المرتضى كغيره من المتكلّمين استدلّ على أنّه تعالى قادر بكونه سبحانه صانعاً، وفي ذلك تابَعَ جمهور المتكلّمين. ولم أجد ممّن أثبت له القدرة سلك سلوكاً آخر، وهذا يعني أنّه لابدّ من إثبات أنّه صانع العالم أوّلاً، ثمّ إثبات أنّه تعالى قادر.

ولدى التقييم العلميّ لمثل هذا التصرّف نجده يستوقف الباحث ليتأمّل في أنّ كونه تعالى صانعاً يتوقف على كونه تعالى قادراً؛ إذ القدرة أُمُّ الصنعة ومنشؤها. وإذا

---

(١) الشيخ الصدوق: التوحيد ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) للاطّلاع راجع الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٧.

(٣) سورة هود: ١١٨.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ١ : ٧٠.

استطعنا أن نثبت أنّه تعالى صانعٌ استغنَينا عن إثبات أنّه تعالى قادر. والـذي ينبغـي أن يفعله الباحث هو الاستدلال عـلى القـدرة بوجـوب الوجـود؛ فـإنّ الوجـوب ينفـي العجز، وعينيّة الوجوب تعني عينيّة القدرة.

٤ـ الإرادة

اختلفت آراء المسلمين في هذه الصفة عـلى أقـوال؛ فجمهـور الإماميّـة قـالوا: إنّ الإرادة ليست زائدة على الداعي(١)، بمعنى العلم بالمصلحة أو المفسدة.

إلّا أنّ الشريف المرتضى يخالف في هذه المسألة جمهور الإماميّـة ـ ظـاهراً ـ ويوافـق رأي المعتزلة البصريّين القائلين بأنّ إرادة الله حادثة لا في محلّ(٢). وهذا ما سـنتبيّنه مـن خلال هذا النصّ، قال:

ومن صفاته ـ وإن كانتا عن علّة ـ كونه تعالى مريداً وكارهـاً؛ لأنّـه تعـالى قـد أمـر وأخبر ونهى، ولا يكون الأمر والخبر أمراً ولا خبراً إلّا بالإرادة، والنهي لا يكون نهيـاً إلّا بالكراهة. ولا يجوز أن يستحقّ هاتين الصفتين لنفسه؛ لوجوب كونه مريداً كارهـاً للشيء الواحد، ولا لعلّة قديمة؛ لِـما سنبطل به الصفات القديمة، ولا لعلّة محدَثة مـن غير حيّ؛ لافتقار الإرادة إلى تنبيه، ولا لعلّة موجودة في حيّ؛ لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك الحيّ. فلم يَبقَ إلّا أن توجد لا في محلّ(٣).

---

(١) دلدار علي: مرآة العقول في علم الأصول (عماد الإسلام) ١: ١٢٢.

(٢) الأشعريّ: الإبانة عن أصول الديانة ٦٥؛ البغداديّ: أصول الدين ١٠٣.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٠؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩ ـ ٨٠؛ وهو رأي الشيخ الطوسيّ في كتابه: الاقتصاد ٦٤ ـ ٦٥.

والظاهر من كلامه أنّه ناظرٌ إلى الإرادة المتعلّقة بفعل غيره تعالى؛ ولذلك استشهد على ثبوتها بأنّه تعالى أمَرَ وأخبر ونهى. مضافاً إلى ذلك فإنّ مقصود المرتضى هو (المُعِدّ)، ومعلوم أنّ المعدّات تكتنف الممكن، وذلك المعدّ يقتضي تخصيص وقوع المقدور على صفة معيّنة بوقت معيّن يتمّ فيه الاستعداد. ولا معنى للإرادة إلّا المعنى المخصّص لذلك، والمعدّات قائمة بذاتها.

أمّا معتزلة بغداد فقد نَفَوا الإرادة عن الله[١]، وكذلك النظّام[٢]، والكعبيّ[٣]. أمّا الأشعريّة فقالوا: إنّ الله مريد بإرادة قديمة[٤]، في حين قال الكرّاميّة: إنّ إرادة الله حادثة في ذاته[٥].

ويظهر بالنظر في كلام مَن قال بقيام إرادته تعالى بغيره أو بذاتها، أنّهم تخيّلوا استلزام قيامها به تعالى كونه محلّاً للحوادث المستحيل، وحصلت الغفلة عن أنّ نسبة صفةٍ أو فِعلٍ إلى موصوف أو فاعل إنّما تكون على أنحاء، منها: نسبة حلول كالسواد في الجسم، ومنها نسبة صدور كصدور صوت من الحنجرة، ومنها نسبة إيجاد كما قال الإماميّة: إنّه تعالى متكلّم، بمعنى أنّه أوجد الأصوات القابلة للإحساس في جسم من الأجسام.

---

(١) البغداديّ: الفَرق بين الفِرق ٣٢٢.

(٢) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن سيّار، أحد رؤساء المعتزلة وأستاذ الجاحظ (القمّيّ، عبّاس: الكنى والألقاب ٣: ٢١٩).

(٣) البغداديّ: أصول الدين ١٠٣.

(٤) الأشعريّ: اللمع ٣٧، الجوينيّ: الإرشاد ٩٤؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ١٢٢.

(٥) البغداديّ: أصول الدين ١٠٣؛ الفَرق بين الفِرق ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

والمستحيل الذي قام البرهان على استحالته هو حلول الحادث فيه تعالى. أمّا الإيجاد فسيأتي البرهان على صحّته في صفة (أنّه تعالى متكلّم). فلو فُرِضَ أنّه تعالى مريد بإرادة حادثة، وأنّها صادرة منه تعالى، وتُنسَب إليه نسبة الصادر إلى الفاعل أو نسبة المُوجَد إلى المُوجِد، لم يلزم منه كونه تعالى محلّاً للحوادث.

٥ـ أنّه تعالى عالم

من جملة ضروريّات الدين الاعتقاد أنّ الله تعالى عالم بكلّ شيء عِلماً فِعليّاً، وهذا ما اتّفق عليه المتكلّمون، إلّا أنّهم اختلفوا في أنّ علمه تعالى نفس الذات المقدّسة، أم هو زائد عليها. فالإماميّة[١]، والمعتزلة[٢] ـ باستثناء العلّاف[٣] ـ والخوارج، وكثير من المُرجئة وبعض الزيديّة[٤] قالوا: إنّ علمه تعالى عينُ ذاته، في حين يرى الأشعريّة[٥] وسائر أهل السنّة[٦] أنّ عِلم الله تعالى زائد على الذات.

وبتتبّع ما استدلّ به متكلّمو الفرق الإسلاميّة على كونه تعالى عالماً، وجدناهم يتّفقون على دليل الإحكام والإتقان[٧] الذي ذهب إليه من الفلاسفة

---

(١) الصدوق: التوحيد ١٣٥؛ الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٥؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٤.

(٢) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٨٣؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٥.

(٣) جار الله، زهدي حسن: المعتزلة ٦٥.

(٤) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢٢٤.

(٥) الأشعريّ: الإبانة ٦٠ وما بعدها؛ الشهرستانيّ: نهاية الإقدام ١٨١.

(٦) البغداديّ: الفرق بين الفرق ٣٢٢.

(٧) يراجع على سبيل المثال: الشيخ الصدوق: التوحيد ١٣٧؛ الأشعريّ: الإبانة ٦١؛ الجوينيّ: الإرشاد ٦١ ـ ٦٢؛ الغزالي: الاقتصاد ٤٧.

ابنُ رُشْد[١](ت ٥٩٥هـ). ومضمون هذا الدليل: أنّه تعالى فَعَلَ الأفعال المُحكمة، وكلّ مَن كان كذلك فهو عالِم. أمّا المقدّمة الأولى فحِسّيّة؛ لأنّ العالَم إمّا فلكيّ أو عنصريّ، وأثر الحكمة والإتقان فيهما ظاهر مُشاهَد، وأمّا الثانية فضروريّة؛ لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالِم يستحيل منه وقوع الفعل المُحكَم المُتقَن، مرّة بعد أخرى[٢].

والشريف المرتضى هنا إماميّ في رأيه، إذ يرى أنّ الله تعالى لابدّ من كونه عالِماً لنفسه وذاته[٣]. كما ظهر أنّه وافق سائر المتكلّمين في استدلاله على صفة العلم الإلهيّ بدليل الإحكام والإتقان، إذ يقول: ولابدّ من كون مُحدِثِها ـ الأجسام ـ عالِماً؛ لأنّ الإحكام ظاهر في كثير من العالم، والمحكَم لا يقع إلّا من عالِم[٤].

وهو يهدف من ذلك إلى بيان حقيقةٍ مؤدّاها: أنّ العالَم وما فيه من النُّظم والقوانين الثابتة، وما اشتمل عليه من الموادّ والعناصر، ومن الهندسة الدقيقة، لم يكن هذا العالَم وما فيه من عملِ جاهل، ولا من عثرة غافل، إذ إنّ الوجدان يحكم قاطعاً بأنّه من صُنعِ عالِمٍ فَطِنٍ في علمه، أحاط علمُه بكلّ ما فيه من خصائص العناصر وهندسة التكوين، فنور العلم لابدّ وأن يكون بادياً فيما صدر من صانع العالَم جلّت عظمته.

على أنّ الإشارة إلى موضوع أزليّة العلم الإلهيّ لم تَبعُد عن بال المرتضى. وهو إذ

---

(١) ابن رشد: مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٤.

(٣) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٠١؛ إنقاذ البشر ٦٤.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٢٩؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩.

يقرّر ذلك يقدّم عدّة أدلّة عقليّة، منها: أنّ تجدّد كونه تعالى عالِماً يقتضي أن يكون بحدوثِ عِلم، والعلمُ لا يقع إلّا ممّن هو عالِم[١]. ومنها: أنّ الصفات الواجبة فيما لم يزل لا تكون إلّا نفسيّة، والصفات النفسيّة يجب ثبوتها في الأحوال كلّها: الماضية والحاضرة والمستقبلة[٢]. ومنها: أنّه تعالى لمّا أراد أن يخبر عن كونه سبحانه عالِماً في الأحوال كلّها، لم يَجُز أن يُقال هو عالِم في الحال أو المستقبل؛ لأنّ ذلك لا ينبئ عن كونه عالِماً فيما مضى[٣].

وهناك من ينفي علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها، ومنهم: الجهم بن صفوان[٤] وهشام الفُوَطيّ[٥]. أمّا ما ذكره المعتزلة من اشتراك هشام بن الحكم (ت١٧٩هـ)[٦] مع الجهم والفوطيّ في هذا القول، فقد نفاه المرتضى[٧]، ومِن قبله أستاذه الشيخ

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣١.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٠١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٧.

(٣) نفسه.

(٤) جهم بن صفوان من الجبريّة الخالصة، ظهرت مقالته بترمذ، قتَلَه سلم بن أحوز المازنيّ بمدينة مرو أواخر أيّام بني أميّة.(الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ١٠٩).

(٥) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦١.

(٦) هشام بن الحَكَم، مولى بني شيبان، كوفيّ تحوّل إلى بغداد، من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، من متكلّمي الشيعة ممّن فتق الكلام في الإمامة، تُوفّي سنة ١٧٩هـ بالكوفة أيّام الرشيد.(انظر: الشيخ الطوسيّ: اختيار معرفة الرجال ٢٥٥ ـ ٢٥٦؛ ابن النديم: الفهرست ٢٤٩).

(٧) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٣.

المفيد[١]، واعتبر أنّ ذلك يدخل ضمن عمليّة الاتّهامات القائمة بين المتكلّمين، كما جاء عن المرتضى في أثناء حديثه عن تنزيه اللهَ تعالى عن الجسميّة.

إنّ كونه تعالى عالِماً هو ممّا لا شكّ فيه، باعتبار أنّ العلم من صفات الكمال، فلو فُقِدَت هذه الصفات من الواجب ووُجِدَت في بعض الممكنات، لكان ذلك الممكن أفضل من الواجب في وجوده. ومعنى أفضليّة الممكن هو أن تكون للممكن مرتبة من الوجود لم يَنَلها واجب الوجود، وذلك مُحال؛ لأنّ واجب الوجود هو الذي يستوعب كلّ مراتب الوجود الموجودة، فلا يمكن أن تخلو منه ظاهرة وجوديّة.

٦ـ الحياة

من الصفات التي اتّفق عليها المتكلّمون[٢] أنّ الله سبحانه حيّ، ودليلهم على ذلك: أنّ الله تعالى إذا ثبت كونه قادراً عالِماً في الأزل، وجب كونه حيّاً موجوداً في الأزل؛ إذ القادر العالِم لابدّ أن يكون حيّاً[٣].

ويستدلّ المرتضى على حياة الباري سبحانه بهذا الدليل أيضاً، ويؤكّده في ثلاثة مؤلّفات، ومؤدّاه:

أنّ الله تعالى يُوصَف بأنّه حيّ، إذا كان الحيّ مَن لا يتعذّر كونه عالِماً قادراً، ولا

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٩ ـ ٦٠.

(٢) باستثناء بعض المعتزلة الذين ينفون الحياة عن الله تعالى؛ لأنّهم يرون أنّه لا يصحّ وجود الحياة إلّا في بُنيَةٍ مخصوصة.(جار الله: المعتزلة ١١٢).

(٣) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٦٣ ـ ٦٤؛ القاضي عبد الجبّار: المختصر في أصول الدين ١٨٠؛ الأشعريّ: اللمع ٢٥؛ الجوينيّ: الإرشاد ٦٣؛ الباقلّانيّ: التمهيد ١٩٧.

يصحّ أن يكون عالماً قادراً إلاّ وهو حيّ، فلمّا ثبت أنّ الله تعالى قادر عـالم، فواجـب أن نصفه بـ(حيّ) لحصول المعنى فيه[١].

ويبدو أنّ دليل المتكلّمين والدليل الذي ذكره المرتضى يشتركان في أنّ إثبات الحياة يتوقّف على إثبات القدرة والعلم ونحوهما من الصفات. ومعلوم أنّه لو ثبت أنّه تعالى عالم قادر منذ الأزل فينبغي أن يكون حيّاً لذلك.

وهذا البرهان ـ وإن كان سليماً ـ غير أنّ للباحث طريقاً آخر لإثبات الحيـاة ـ مـع قطع النظر عن كونه تعالى عالماً قادراً ـ بأن يقول: إنّ الحياة إمّـا بمعنـى يضـادّ الفَنـاء، الذي هو تفكّك الأجزاء على نحو ما ورد في قصّة إبراهيم عليه السلام حـين سـأل الله تعـالى ﴿ربِّ أرِني كيفَ تُحْيِي المَوتى﴾[٢]، والفاني بهذا المعنى غير موجـود، والمفـروض أنّنـا نبحث عن حياة شيء، فإذا كان فانياً فهو لا شيء. فكيـف يُبحَـث عـن حياتـه؟ وأمّـا بمعنى يقابـل المـوت، بمعنـى العـدم[٣]، فلعـلّ قولـه تعـالى: ﴿الَّـذِي خَلَـقَ المَـوتَ والحَياةَ﴾[٤] يشير إلى هذا التفسير بتقديم لفظ الموت على الحياة، لنشير إلى حالةٍ كان الله

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٩؛ جمل العلم والعمل ٢٩؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٣) كما فسّره الكفعميّ، تقيّ الدين إبراهيم العامليّ (انظر كتابه: جُنّة الأمان الباقية وجَنّة الإيمان الباقية (المعروف بالمصباح) ٣٢٧.

(٤) سورة المُلك: ٢.

تعالى ولم يكن معه شيء، كما عليه رأي المِلّيّين، ولا سيّما المتكلّمين[١]، فهو ينافي كونه شيئاً أيضاً. وبالجملة فإنّ البحث عن حياته تعالى ـ بعد فرض كونه شيئاً ـ لا يرجع إلى محصّل، ولا سيّما على رأي العدليّة[٢]، القائلين بأنّ العدم ليس شيئاً[٣].

بقي علينا بيان معنى الحياة عند المرتضى، وهذا يُستَشعَر من كلامه المتقدّم ـ في مقام الاستدلال على أنّه تعالى حيّ ـ أنّ معنى كونه تعالى حيّاً ـ في رأيه ـ هو صحّة اتّصافه بالعلم والقدرة.

أمّا جمهور الفلاسفة وأبو الحسين البصريّ[٤] من المعتزلة، فقالوا: إنّ معناه هو أنّه لا يستحيل أن يكون عالماً، فليس هناك إلّا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع، وذهب جمهور الأشعريّة والمعتزلة إلى أنّه صفة[٥].

ولابدّ من القول بأنّنا قد ألمحنا في بعض تعليقاتنا السابقة إلى أنّه لا معنى للبحث عن حياته تعالى بعد الفراغ من وجوده المنافي لِما يضادّ الحياة، بأيّ معنىً فُسِّر ذلك

---

(١) مسلك الفلاسفة هو أنّ الله تعالى قديم، وهو سرمديّ الفيض، لم ينقطع فيضه أبداً. انظر: السبزواريّ، هادي: شرح المنظومة / قسم الحكمة ١٨٥ وما بعدها بتصرّف.

(٢) العدليّة: مصطلح يُطلَق على الشيعة الإماميّين والمعتزلة؛ لقولهم بأصل العدل. انظر المرجانيّ: حاشية المرجانيّ على الدوانيّ ١: ٤١.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٧ بتصرّف.

(٤) انتهت إليه رئاسة المعتزلة في عصره، وُلد سنة ٣٠٨ هـ وتُوفّي سنة ٣٦٩ هـ. (ابن النديم: الفهرست ٢٤٨).

(٥) القوشجيّ، علاء الدين: شرح تجريد الكلام ٣٥٢.

المضادّ. وعليه فإنّ معنى كونه تعالى حيّاً ليس إلّا كونه ووجوده، وهذا هو المعنى المعقول لكونه تعالى حيّاً.

٧، ٨ ـ السمع والبصر

وردت صفتا السمع والبصر في القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى: ﴿وأَنَّ اللهَ سَميعٌ بَصيرٌ﴾[١]، ﴿وَكانَ اللهُ سَميعاً بَصيراً﴾[٢].

ومتكلّمو الفرق الإسلاميّة لهم آراء متباينة في ذلك؛ فالإماميّة والمعتزلة متّفقون ـ من حيث المبدأ ـ على أنّه ليس لله تعالى سمع وبصر مادّيّين. إلّا أنّ متكلّمي كلّ فرقة منهما اختلفوا فيما بينهم في معناهما؛ فالشيخ المفيد من الإماميّة، يرى أنّ المعنى في جميعها (العلم)[٣]، وهذا ما عليه المحقّق الطوسيّ(ت٦٧٢هـ) والعلّامة الحِلّيّ[٤] (ت٧٢٦هـ)، وكذلك معتزلة بغداد كالكعبيّ والنظّام وأتباعهما[٥].

أمّا سائر الإماميّة ـ كالشيخ الطوسيّ والمقداد السيوريّ(ت٨٢٦هـ) ـ فقالوا: إنّ السمع والبصر يفيد الإدراك[٦]. وهذا ما عليه معتزلة البصرة، ومنهم الجُبّائيّ

---

(١) سورة الحجّ: ٦١.

(٢) سورة النساء: ١٣٤.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٩، قال: هو مذهب معتزلة بغداد وجماعة من المرجئة.

(٤) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٧٧.

(٥) البغداديّ: أصول الدين ٩٦؛ الشهرستانيّ: نهاية الإقدام ٣٤١.

(٦) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٥٧، ٦٤؛ المقداد السيوريّ: النافع ليوم الحشر شرح الباب الحادي عشر ١٨.

وابنه[١].

ولدى التأمّل في تعابير متكلّمي الإماميّة والمعتزلة من تفسير بعضهم للسمع والبصر بإدراك المسموعات والمبصَرات وتعبير آخرين بالعلم بهما، نجد أنّ مقصود الجميع واحد، على ما حقّقه المقداد السيوريّ[٢].

أمّا الأشعريّة والماتريديّة[٣] فقد أثبتوا لله تعالى هاتين الصفتين، ولكن بوصفٍ يُشعِر بالفارق مع صفتَي السمع والبصر عند البشر[٤].

أمّا بالنسبة إلى موقف المرتضى من صفتَي السمع والبصر، فالواقع أنّي وجدتُه إماميّاً فيما ذهب إليه من نفي السمع والبصر المادّيّين، إلّا أنّ تعبيره اختلف في معناهما: هل هو العلم أم الإدراك؟ لقد جمع المرتضى بين التعبيرين، فتارة يقول:

ويوصف تعالى بأنّه بصير، بمعنى أنّه عالِم؛ لأنّ هذه اللفظة حقيقة في العالم، كما أنّها

---

(١) البغداديّ: أصول الدين ٩٦؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٦٩.

(٢) إذ قال: قد دلّت الدلائل النقليّة على اتّصافه بالإدراك، وهو زائد على العلم...وتلك الزيادات راجعة إلى تأثُّر الحاسّة، ولكن قد دلّت الدلائل العقليّة على استحالة الحواسّ والآلات عليه تعالى، فيستحيل ذلك الزائد عليه، فإدراكه هو عِلمه تعالى حينئذٍ بالمدرَكات.(السيوريّ: النافع ليوم الحشر ١٨).

(٣) الماتُريديّة: نسبةً إلى أبي منصور الماتريديّ المتوفّى ٣٣٣ هـ، وهم طائفة من الفقهاء من مقلّدي المذهب الحنفيّ في الفقه، اتّفقوا مع الأشعريّة في أغلب المسائل الكلاميّة. انظر: أبو ريّان، د. محمّد علي: تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام ٢١٠ ـ ٢١١.

(٤) الأشعريّ: اللمع ٢٥؛ الماتريديّ: التوحيد ٤٧.

حقيقة في صحّة الرؤية[١].

وبذلك قال بمقالة أستاذه الشيخ المفيد، وتأثّر بقوله هذا كلٌّ من المحقّق الطوسيّ والعلّامة الحِلّيّ.

وتارة أخرى يقول: ويجب أن يكون مُدرِكاً، إذا وُجِدَت المدرَكات؛ لاقتضاء كونه حيّاً، وواجب كونه سميعاً بصيراً؛ لأنّه ممّن يجب أن يدرِك المدرَكات إذا وُجِدَت، وهذه فائدة قولنا: سميع بصير[٢].

وبذلك ظهر أثر قوله هذا في تلميذه الطوسيّ، إلّا أنّ التعبيرَين يرجعان إلى معنى واحد، على ما حقّقه المقداد السيوريّ، فلم يكن هذا الاختلاف في التعبير ناشئاً عن الاختلاف في المعنى والتحيُّر في التفسير، ولذلك نجده يعود فيعبّر بالإدراك بقوله: ونَصِفه بأنّه سميع بصير فيما لم يزل؛ لأنّ فائدة ذلك أنّه على حال يجب معها أن يُدرك المسموعات والمبصَرات إذا وُجِدَت[٣].

وعند التأمّل في كلمات المرتضى نجده يشير إلى نقطة مهمّة، فهو يرى أنّ التعبير بالعلم(بالمدرَك والمسموع) لتفسير السميع والبصير قبل وجود المدرَك والمسموع أليَق، والتعبير بالإدراك بعد حال المبصَر والمسموع أليق،ولعلّه لأجل ما يحتوي الإدراك من معنى الإحاطة الفعليّة.

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٨.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٠.

(٣) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٩؛ الأصول الاعتقاديّة ٧٩.

٩ـ الكلام

لعلّ هذه الصفة الإلهيّة من أهمّ الصفات حسّاسيّةً بين متكلّمي الفرق الإسلاميّة، لا سيّما إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار استغلال بعض ولاة الأمر ـ كما يُسمُّون أنفسهم ـ لدعم أركان سلطانهم من خلال مساندة فريق على حساب فريق آخر بخصوص هذه المسألة[١].

أمّا بشأن تباين الآراء في هذه المسألة، الذي يراه المعتزلة أنّ كلام الله تعالى ليس إلّا الحروف والأصوات الموجودة في المصاحف المقروءة بالألسنة[٢]، وأنّه ليس لله تعالى كلام أزليّ. بل القرآن وسائر الكتب المنزلة حادثة مخلوقة[٣]. وإلى ذلك ذهب الخوارج وبعض المُرجئة والزيديّة[٤].

والمعتزلة تستدلّ على مدّعاها بأدلّة، منها: أنّ الكلام عندهم مسموع، وكلّ مسموع من الله فهو مخلوق[٥]. ويبدو أنّ سبب تَبنّيهم هذا الرأي هو اعتقادهم بأنّ الكلام جزء من الصفات. وإذا كان كذلك فالكلام لا يصدر إلّا عن جارحة. فإن أثبتوا لله جوارحَ قالوا بالتشبيه، وذلك شرك؛ لأنّ الله ـ فيما يقولون ـ منزّه عن الجوارح.

---

(١) كما هو المشهور من مساندة المأمون العبّاسيّ (ت٢١٨هـ) للمعتزلة، ومساندة المتوكّل العباسيّ (ت ٢٣٤هـ) للتيّار السلفيّ.

(٢) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥٢٨؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٥.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٧: ٢٠٨؛ شرح الأصول الخمسة ٥٢٨.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٧.

(٥) القاسم الرسّيّ: كتاب العدل والتوحيد ١٠٩.

أمّا الأشعريّة والماتريديّة فقالوا فيما بعد: إنّ الله تعالى متكلّم بكلام أزليّ قائم بذاته، ليس من جنس الحروف والأصوات. وهذا هو(الكلام النفسيّ)، وهو يمثّل حقيقة الكلام. أمّا الحروف والأصوات فهي تدلّ عليه، وأطلقوا عليها(الكلام اللفظيّ)[١].

وللإماميّة رأي خاصّ في هذه المسألة يختلف عمّا تقدّم، حيث قالوا: إنّ كلام الله مُحدَث[٢]. ويتّضح هذا من خلال أقوال أئمّتهم عليهم السلام؛ فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ القرآن كلام الله مُحدَث غير مخلوق»[٣]، وقال الإمام الرضا عليه السلام: «ليس القرآن بخالقٍ ولا مخلوق، ولكنّه كلام الله»[٤].

والمرتضى يقرّ ما ورد عن الإماميّة من أنّ القرآن كلام الله مُحدَث[٥]. يقول:

وعندنا لا يجوز إطلاق هذه العبارة ـ مخلوق ـ على القرآن؛ لأنّا نقول:إنّه مُدَبَّر مُقَدَّر، ويطلق في سائر أفعال الله أنّها مخلوقة، ولا نمنع إلّا في القرآن، وإن كنّا نقول إنّه مُحدَث، إلّا أنّ الوصف بالخَلق إذا لم نقيّد الكلام فإنّه يقتضي أنّه مكذوب فيه؛ لأنّ العرب تقول: خَلَقَ واختَلَقَ، وكلّ هذا يقتضي الكذب، ويقال: قصيدة مخلوقة، إذا

---

(١) الأشعريّ: الإبانة ٣١؛ الباقلّانيّ: الإنصاف ٩٤؛ الجوينيّ: الإرشاد ١٠٤؛ الغزاليّ: الاقتصاد ٥٤ ـ ٥٥؛ الماتريديّ: التوحيد ٥٧.

(٢) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٧؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٦٥ وما بعدها؛ التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٥٤.

(٣) الشيخ الصدوق: التوحيد ٢٢٦.

(٤) نفسه ٢٢٧.

(٥) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٦٥.

أُضيفت إلى غير قائلها، وقد قال تعالى: ﴿إنْ هذا إلاّ اختِلاقٌ﴾، فنحن نطلق في القرآن أنّه مُحدَث؛ لأنّ الله قال: ﴿ما يَأتيهِم مِن ذِكرٍ مِن رَبِّهِم مُحدَثٍ﴾، ولا نقول: إنّه مخلوق[١].

والظاهر أنّه أراد أن ينبّه على أنّ استعمال مادة(خَلَق)ومشتقّاتها على نحوين: الأوّل: فيما عدا الكيف المسموع[٢]، والثاني: في الكيف المسموع. أمّا الأوّل فيصحّ؛ لأنّ معناه ـ حينئذٍ ـ الموجَد والمحدَث أو ما يقاربه. نقول: زيدٌ مخلوقُ الله، والعالَمُ صُنعُ الله، والكون أوجده الله. وأمّا الثاني ـ وهو استعمال هذه المادّة من مجرّد ومَزيد فيه ـ فمعناه مكذوب، وهو أن يُرتَّب كلام منظوم أو منثور ويُنسَب إلى غير مَن هو له زُوراً. وأتى المرتضى بشاهدَين: الأوّل، للمنظوم (قصيدة مخلوقة)، والثاني للمنثور، الآية ﴿إنْ هذا إلّا اختِلاق﴾. ومن هنا يُنكر أشدّ الإنكار استعمال مادّة(خَلَق) في القرآن الكريم الذي هو كلام الله، وهو عند الإماميّة عبارة عن صوت مسموع يخلقه الله فيما يشاء من الأجسام، وهذا ما سيتّضح بعد قليل.

والمرتضى في معرض تأويله الآية ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أن يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاّ وَحْياً أو مِن وَراءِ حِجابٍ﴾[٣] يرى أنّه قد يجوز أن يريد تعالى بقوله: ﴿أو مِن وراءِ حِجاب﴾ أنّه

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨١ ـ ٨٢ ، ٨٤ ؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠؛ أجوبة المسائل الميافارقيّات / الورقة ٦ أ.

(٢) قال المحقّق الطوسيّ: ومنه ـ الكيف ـ المسموعات، وهي الأصوات الحاصلة من التموّج المعلول للقرع أو القلع.(انظر العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٣٣).

(٣) سورة الشورى: ٥١.

يفعل كلاماً في جسم مُحتجب عن المُكَلَّم غير معلوم له على سبيل التفصيل، فيسمع المخاطَب الكلام، ولا يعرف محلّه على طريق التفصيل، فيقال على هذا: هو مُكلَّم من وراء حجاب[١].

كما أوضح مراداً آخر بالآية ﴿أو مِن وراءِ حجاب﴾ مفادُه أنّه لا يجوز أن يكون أراد بقوله تعالى ﴿أو مِن وراءِ حِجاب﴾ أنّ الله كان (من وراءِ حجابٍ) يكلّم عباده؛ لأنّ الحجاب لا يجوز إلّا على الأجسام المحدودة[٢].

ممّا تقدّم يتّضح أنّ المرتضى يرى أنّ الله تعالى فَعَلَ الكلام وأوجَدَه، وهو الحروف والأصوات المسموعة في جسم من الأجسام، إلّا أنّ الكلام المشتمل على الحروف قائم بذاته. والدليل على أنّه تعالى متكلّم كونه سبحانه قادراً على كلّ ممكن، والحروف والأصوات من الممكنات[٣].

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي٢: ٢٠٥؛ وهذا ما يراه العلّامة الحلّيّ في كتابه: الرسالة السعديّة ٥٦.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢٠٦.

(٣) أُنظر: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٥.

ثانياً: الصفات السلبيّة

١ـ تنزيهه تعالى عن كونه جوهراً أو جسماً

المقصود بالجوهر: ماهيّة إذا وُجِدَت وُجِدَت لا في موضوع[١]. وتعود أصل فكرة القول بأنّ الله تعالى جوهر إلى النصارى[٢]، وهذا ما تنفيه الفرق الإسلاميّة[٣]. يقول الإمام الرضاعليه السلام: «بتجهيرِه الجواهرَ عُرِفَ أن لا جوهر له»[٤].

ويعلّل المرتضى تنزيهه سبحانه عن كونه جوهراً بقِدَمِه تعالى، وحدوث هذه أجمع[٥]. وملخّص ما يرمي إليه من ذلك هو أنّ الجوهر من قسم الماهيّة المنقسمة إليه وإلى العرَض، وهي ممكنة، والإمكان يستلزم الحدوث. وإذا ثبت أنّه تعالى قديم امتنع أن يكون ممكناً، فاستحال أن يكون جوهراً أو عَرَضاً.

---

(١) يقول المحقّق الطوسيّ: الممكن إمّا أن يكون موجوداً في الموضوع وهو العرَض، أولا وهو الجوهر. (أُنظر العلّامة الحليّ: كشف المراد ٧٨).

(٢)أُنظر: على سبيل المثال مناقشة كلّ من القاضي عبد الجبّار المعتزليّ وإمام الحرمين الجوينيّ للنصارى في قولهم هذا، الأوّل في كتابه: شرح الأصول الخمسة ٢٩١؛ والثاني في كتابه: الإرشاد ٤٦ ـ ٥١.

(٣)أُنظر القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٢٣١ ؛ الجوينيّ: الإرشاد ٤٦ ـ ٥١؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٧٠ ؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٧٨ ـ ٧٩. إلّا أنّ ابن سينا من الفلاسفة لا يمنع أن يُقال: الله جوهر، ويراد به حينئذٍ الوجود المحض، مسلوباً منه الكون في الموضوع.(ابن سينا،أبو عليّ: الشفاء ـ قسم الإلهيّات٢: ٣٦٧).

(٤) الشيخ الصدوق: التوحيد ٣٧.

(٥) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل٣١؛ الأمالي ٢: ٣٩٩.

ويبيّن سبب حكمه على الجواهر بالحدوث، فيقول: على أنّ الجواهر والأجسام إنّما حَكَمنا بحدوثها؛ لأنّها لم تَخلُ من الأعراض، لم تتقدّم في الوجود عليها، وما لم يتقدّم المحدَث فهو محدَث مثله. وإذا كانت الأعراض التي توصّلنا بحدوثها إلى حدوث الأجسام والجواهر محدَثةً... فيجب أن تكون الجواهر والأجسام محدَثةً على هذا الوجه[1].

ويمكن توضيح كلام المرتضى المتقدّم بأن نقول: إنّ الأجسام والجواهر لا تخلو من الحوادث ـ الحركة والسكون ـ وكلّ منهما حادث. ومعلوم أنّ أيّ جسم لا يخلو منهما فهو مستلزم للحوادث، فإذا كان كذلك فهو حادث أيضاً.

وما دمنا بصدد الحديث عن الأعراض فلابد من الإشارة إلى ردّ المرتضى على القائلين بقِدَمها ونفي حدوثها. إذ يقول: إنّ الأعراض لمّا لم تكن متحيّزة لم يمكن أن يحدث منها التحيّز. وإذا أقرّوا فيها التحيّز فهي من جنس التحيّز، وبطل القول بأنّها ليست بجوهر ووجب لها الحدوث؛ لأنّ دليل حدوث الأجسام ينتظمها ويشتمل عليها[2].

ممّا تقدّم يتبيّن أنّ الدليل اقتضى امتناع كونه تعالى جوهراً، لأجل كونه مفتقراً إلى الغير وحادِثاً، كذلك اقتضى أن لا يكون الله سبحانه عرَضاً؛لاستغنائه تعالى لقِدَمِه، ولإمكان العَرَض؛ لافتقاره إلى المتحيّز.

أمّا تنزيهه تعالى عن الجسميّة فهو من أبرز المشاكل التي ساهمت في إذكاء حدّة

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٤٤.

(٢) نفسه.

الصراع بين الفرق الإسلاميّة القائلة بها والنافية لها.

وقد أشرنا من قبل إلى أنّ التوحيد كان رائد المسلمين الخالص في أوّل الأمر، ثمّ ما لبثوا أن افترقوا فريقين:

الأوّل: شبّه الباري سبحانه ومال إلى التجسيم، ويمثّله الكرّاميّة[١].

الثاني: نزّهه تعالى عن الجسميّة، وهم الإماميّة[٢]، والمعتزلة[٣]، والأشعريّة[٤]، والزيديّة[٥]. وقد سبق هؤلاء في الدعوة إلى التنزيه بعض الفلاسفة[٦].

ودليل المرتضى على تنزيه الله تعالى عن الجسميّة أنّه سبحانه فاعل للأجسام،

---

(١) التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٤٣ ؛ ابن رشد: مناهج الأدلّة ١٧١.

(٢) الشيخ الصدوق: التوحيد ٨١ ؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٧٤؛ التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٤٣.
أمّا ما ادّعاه الجبّائيّ من أنّ هشام بن الحَكَم قال بالتجسيم (القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٣٨) فقد نفاه المرتضى بقوله: إنّ كلّ ما ورد هو عدول عن النظر والحِجاج إلى القذف والسُّباب والافتراء... وممّا يدلّ على براءة هشام من هذا القرف ورميه على هذا المعنى الذي يدّعونه ما رُوي عن الإمام الصادقعليه السلام في قوله: «لا تزال يا هشام مُؤيَّداً بروح القدس ما نَصرتَنا بلسانك»، وأنّهعليه السلام كان يرشد إليه في باب النظر والحِجاج، ويحثّ الناس على لقائه ومناظرته. (انظر الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢).

(٣) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٢١٦ وما بعدها؛ الخيّاط: الانتصار والردّ على ابن الراونديّ الملحد ١٥، ٨٠، ١٠٦.

(٤) الأشعريّ: اللمع ٢٣ ـ ٢٤؛ الباقلّانيّ: التمهيد ١٩١ وما بعدها؛ الجوينيّ: الإرشاد ٤٢ ـ ٤٤.

(٥) الحِميَريّ، أبو سعيد: الحُور العِين ١٤٧.

(٦) مثل أفلوطين (أُنظر جار الله: المعتزلة ٧٣)، وزينوفان (أُنظر: الأهوانيّ، أحمد فؤاد: فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط ٩٦).

والجسم يتعذّر عليه فِعل الجسم[١]. كما أنّه يؤكّد نفيه التجسيم بقوله: سبحانه وتعالى عمّا وصَفَه به الجاهلون من الصفات التي لا تجوز إلّا على الأجسام من القيام والقعود، ومن تصويرهم له جسداً، واعتقادهم إيّاه مشبِهاً للعباد، يدركونه بأبصارهم، ويرونه بعيونهم، ثمّ يصفونه بالنواجذ والأضراس والأصابع والأطراف[٢].

ويمكن تبسيط دليل المرتضى هذا بالقول: إنّ الله سبحانه هو الموجِد للأجسام، ويستحيل للجسم أن يكون موجِداً لشيء ـ أي مُخرِجاً له من كتم العدم إلى الوجود من دون سبق مادّة أو مدّة أو آلة ـ فلو كان الله سبحانه جسماً لامتنع صدور الأجسام منه وفِعله فيها.

وفي مقام تأويله للآيات التي يُشعِر ظاهرُها بالتجسيم يرى الشريف المرتضى أنّه إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول وجب صرفُه عن ظاهره ـ إن كان له ظاهر ـ وحملُه على ما يوافق الأدلّة العقليّة ويطابقها[٣].

وعلى هذا الأساس يرى في قوله تعالى: ﴿وقالَتِ اليَهودُ يَدُ الله مَغلُولَةٌ﴾[٤] أنّ اليد التي أضافها اليهود إلى الله تعالى تحتمل عدّة وجوه، منها: أن يكون قوم من اليهود وصفوا الله تعالى بما يقتضي تناهي مقدوره[٥]، ومنها: قيل إنّهم وَصَفوه تعالى

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣١.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٦٤.

(٣) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٠٠.

(٤) سورة المائدة: ٦٤.

(٥) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣ ـ ٤.

بالبُخل... فردّ الله قولهم وكذَّبَهم بقوله: ﴿بَل يَداهُ مَبسُوطَتَانِ﴾، واليد هاهنا الفضل والنعمة[١]، ومنها: أنّ اليد تأتي بمعنى القدرة[٢].

أمّا الآيات التي ورد فيها لفظ (الوجه) فقد أنكر المرتضى أنّها تُشعِر بوجود لفظ ماديّ لله تعالى، وإنّما كان ذلك مجازاً[٣].

وهناك حديث نبويّ شريف يُشعِر ظاهرُه بالتشبيه، تعرّض المرتضى لِذِكرِه، وهو قولهﷺ: «قلوبُ بني آدم كلّها بين إصبَعَين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء»[٤]، إذ يميل المرتضى إلى تفسيره في وجه واحد يراه قويّاً، وهو أن يكون المعنى في ذِكر الأصابع الإخبار عن تيسير تصريف القلوب وتقليبها والفعل فيها، جلّت عظمته، ودخول ذلك تحت قدرته[٥].

وقد أخذ الشريف المرتضى هذا من رأي الإماميّة القائل بالتنزيه المطلق ونفي التشبيه عن ذاته سبحانه، إذ عمدوا إلى استخدام التأويلات المتّفقة مع عقيدتهم في التنزيه المطلق مع الآيات التي يُشعِر ظاهرها بالتجسيم. وهذا يعني أنّ المرتضى بالرغم من حِرصِه على إظهار التوافق بين العقل والشرع فقد بدا ذا منهج عقليّ أمام الشرع،

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٥٦٥.

(٢) نفسه.

(٣) يرى المرتضى أنّ للوجه في اللغة أقساماً، منها: وجه الإنسان وسائر الحيوانات، ومنها: أوّل الشيء وصدره، ومنها: القصد بالفعل، والمذهب، والجهة، والناحية، والرئيس المنظور إليه. (انظر: الأمالي ١: ٥٩٠ ـ ٥٩١).

(٤) نفسه ١: ٣١٨.

(٥) نفسه١: ٣٢٠، وهناك وجوه أخرى: (نفسه ١: ٣١٨ ـ ٣١٩).

وذلك يتّضح من إسناده الشرع بالأدلّة العقليّة، وتأويله ما يبدو معارضاً للعقل من النصوص إلى ما يوافقه.

٢ـ تنزيهه تعالى عن المكان والجهة

تباينت آراء الفرق الإسلاميّة في هذه المسألة؛ فالإماميّة متّفقون على نفي المكان والجهة عنه تعالى[١]. ووافقهم الزيديّة[٢] والماتريديّة[٣] والصوفيّة[٤]. أمّا المعتزلة فهم متّفقون على نفي الجهة عنه تعالى[٥]، إلّا أنّهم اختلفوا في هل هو في مكان أم لا؟ فقال جمهورهم: الباري تعالى في كلّ مكان، بمعنى أنّه مدبّر لكلّ مكان، وأنّ تدبيره في كلّ مكان. وقال آخرون: الباري تعالى لا في مكان، بل هو على ما يزال عليه[٦]. وقال الكرّاميّة: إنّ الله على العرش، دون تأويل[٧]. أمّا الأشعريّة فقد مرّت هذه المسألة عندهم في مراحل أربع، نكتفي بذكر آراء معاصرَي الشريف المرتضى، وهما (الباقلّانيّ،

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٧٣؛ الكراجكيّ: كنز الفوائد ١٩٧؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٠. وقد قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «إنّه لو كان في مكان لكان محدَثاً؛ لأنّ الكائن في مكان محتاج إلى المكان، والاحتياج من صفات المحدَث لا من صفات القديم» (انظر الشيخ الصدوق: التوحيد ١٧٨).

(٢) الحِميَريّ: الحور العين ١٤٧.

(٣) الماتريديّ: كتاب التوحيد ٦٨ وما بعدها.

(٤) الكلاباذيّ، أبو بكر: التعرّف لمذهب أهل التصوّف ٣٤.

(٥) الخيّاط: الانتصار ١٥؛ الغزاليّ: الاقتصاد ٣٥.

(٦) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٧) الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ١٤٥.

والبغداديّ)، فالأوّل يعتقد أنّ الله تعالى في السماء، ومُستَوٍ على العرش استواءً لا يشبه استواء الخَلق[١]. أمّا الثاني فقد نفى الجهة ثمّ المكان[٢].

والمرتضى كغيره من الإماميّة، يؤكّد على أنّه إذا كان جلّ شأنه لم يزل موجوداً قبل كلّ مكان، ثمّ حدثت الأماكن وهو على ما كان، فليس يحويه مكان، وقد استوى على العرش بالاستيلاء والملك والقدرة والسلطان، وهو مع ذلك بكلّ مكان... سبحانه وتعالى عمّا وَصَفَه به الجاهلون من الصفات التي لا تجوز إلّا على الأجسام من الصعود والهبوط، ومن القيام والقعود[٣].

وله دليل عقليّ على مُدّعاه، مضمونه: أنّ الذي يحويه مكان ويستره حجاب، لا يكون إلّا جسماً أو جوهراً، والجسم محدَث، والبرهان قائم على قِدَم الله سبحانه، ما يمنع من التشبيه ويفسده[٤].

وكلام المرتضى هذا يعني أنّه تعالى لا يحجبه شيء عن أن يُدرِك ما عداه؛ لأنّ الذي يمكن أن يَحجب عبارة عن إحدى العوائق التالية: البعد المفرط من القوّة المدركة، والقرب المفرط منها، والحاجز كالجسم والظُّلمة أو الضوء القويّ. وهذه العوائق إنّما تمنع منعَ إدراكٍ من أن يكون متقيّداً بالمادّة والمادّيات. فإذا ثبت تنزّهه تعالى عنها وأنّه مجرّد، استحال أن يمنعه شيء من إدراك أيّ شيء. قال سبحانه: ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ

---

(١) الباقلّانيّ: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ٢٦٠، ٢٦٢، ٢٦٤.

(٢) البغداديّ: أصول الدين ٧٧، ٧٨.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٦٤.

(٤) الشريف المرتضى: الفصول المختارة ١: ٣٧.

وَهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ﴾[١]. نعم، هناك حُجُب احتجب الله سبحانه بها عن المخلوق، وتلك الحُجُب ـ كما ورد في النصوص ـ تعود إلى معنىً ملخّصه: أنّ عظمة الله سبحانه وأنّه لا يتناهى، مانع من إحاطة المخلوق وعن الوصول إلى كنهه. وعلى هذا المعنى يُحمَل حديث الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «قال جبرئيل: إنّ بيني وبين الربّ لَسبعين حجاباً من نار أو نور، لو رأيتُ أدناها لاحترقتُ»[٢]، كما أنّ الإمام عليّاً عليه السلام حينما سُئل عن الحجب، أجاب قائلاً: «أوّل الحجب سبعةٌ غلظٌ، كلّ حجاب فيها مسيرة خمسمائة عام»[٣].

وربّما يُستَشكَل على المرتضى بذكره قوله تعالى: ﴿وما كانَ لبشرٍ أن يكلّمَهُ اللهُ إلّا وَحياً أو مِن وراءِ حِجاب﴾[٤] إذ أنّه نفى الحجاب، والآيةُ تثبت ذلك، غير أنّه تصدّى للجواب بما ملخّصه: أنّه ليس في الآية ما يدلّ على أنّه حجاب يحجب شيئاً عن الله، وإنّما تدلّ على وجود حجاب. فإذا دلّ الدليل القطعيّ على استحالته في حقّه سبحانه فليؤوّل بأنّه على المخلوق[٥]. وإلى هذا المعنى أشار البيهقيّ[٦].

كما أفاد المرتضى بأنّه تعالى لا يُوصَف بأنّه رفيع ولا شريف؛ لأنّ حقيقتهما ارتفاعه

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) السيوطيّ: الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور ١: ٩٣.

(٣) الشيخ الصدوق: التوحيد ٢٠١؛ الخصال ٣٤.

(٤) سورة الشورى: ٥١.

(٥) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢٠٥ بتصرّف.

(٦) البيهقيّ، أبو بكر: الأسماء والصفات ١٩٢ ـ ١٩٣.

وإشرافه، وقوله تعالى: ﴿رَفيعُ الدَّرَجاتِ﴾[١] صفة للدرجات، لا له[٢].

ويبدو أنّه أراد بهذا نفي أن يكون الباري تعالى في جهة العلوّ، كما يكون أحدنا على مرتفع مشرفاً على مَن هو في مكان أسفل منه. وربّما كان يهدف من وراء ذلك إلى الردّ على مَن قال: إنّ الله في السماء وإنّ الأرض خِلوٌ منه[٣].

٣ـ الرؤية

يرى الإماميّة[٤] والمعتزلة[٥] والخوارج والزيديّة[٦] عدم جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة، بينما يرى الأشعريّة[٧] والماتريديّة[٨] جواز ذلك. ومن الأدلّة التي استدلّ بها الإماميّة على ما ذهبوا إليه قول الإمام عليّ عليه السلام: «لم تَرَه العيون بمشاهدة الأبصار، ولكنْ رأته القلوب بحقائق الإيمان»[٩].

والمرتضى ينفي جواز رؤية الله سبحانه، استناداً إلى أدلّة نقليّة وعقليّة. والأدلّة النقليّة استمدّها من الكتاب والسنّة، فمن الكتاب الكريم:

---

(١) سورة غافر: ١٥.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٧.

(٣) هذا ما قاله أبو حنيفة، انظر الذهبيّ: العلوّ للعليّ الغفّار في صحيح الأخبار وسقيمها ١٠١.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦٢ ؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٢.

(٥) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٢٣٣؛ الأشعريّ: الإبانة ٢٢.

(٦) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦٣.

(٧) الأشعريّ: الإبانة ٢١؛ الجرجانيّ، عليّ بن محمّد: شرح المواقف ٨: ١٣٤.

(٨) الماتريديّ: كتاب التوحيد ٧٧ وما بعدها.

(٩) الشيخ الصدوق: التوحيد ٣٠٨.

قوله تعالى: ﴿لا تُدرِكُهُ الأبصارُ وَهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ﴾[١]، حيث علّل المرتضى ذلك بأنّه تمدّح في هذه الآية بنفي الإدراك عنه، الذي هو الرؤية؛ لأنّه خصّه بآلة البصر التي لا يُعقَلُ إدراكها في غير الرؤية[٢].

قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[٣] إذ يرى المرتضى أنّ المراد بقوله تعالى: ﴿إلى رَبِّها ناظرة﴾ إلى نِعَمِ ربّها؛ لأنّ الآلاء هي النِّعَم[٤].

قوله تعالى: ﴿فَقالُوا أرِنا اللهَ جَهرَةً﴾[٥] استدلّ بها في مقام بيانه أنّ موسى عليه السلام أكّد لقومه بأنّ الرؤية لا تجوز عليه تعالى[٦].

أمّا ما استشهد به الشريف المرتضى من الأخبار:

- ما روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه سئل: بمَ عرفتَ ربّك؟ فقال عليه السلام: «بما عرّفني الله به»، قيل: وكيف عَرَّفَك؟ فقال: «لا تُشبهه صورة، ولا يُحَسُّ بالحواسّ الخمس، ولا يُقاس بقياس الناس»[٧].

- ما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام من أنّ محمّداً الحلبيّ سأله قائلاً: هل رأى رسولُ الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ قال: «نعم، رآه بقلبه، فأمّا ربّنا جلّ جلاله فلا تُدرِكُه أبصار

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٣؛ ويراجع: الأمالي ١: ٢٣ ـ ٢٤.

(٣) سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣٧؛ ووافقه الشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٧٧.

(٥) سورة النساء: ١٥٣.

(٦) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٧) نفسه ١: ١٤٩، ويراجع أيضاً ص١٥٠.

الناظرين»[١].

هذا بالنسبة للأدلّة النقليّة التي استدلّ بها على عدم جواز الرؤية. أمّا الأدلّة العقليّة، فمنها:

١. أنّه تعالى لو كان مرئيّاً لَوَجَب أن نراه مع رؤيتنا المرئيّات وارتفاع الموانع المعقولات. ولو رأيناه لوجب أن نعلَمَه ونميّزه؛ لأنّ العاقل يجب أن يعلم ما يدركه إذا زالت وجوه اللَّبس، ووجوه اللبس لا تجوز على القديم تعالى، من حلول ومجاورة ووجود ما يشبهه ويلتبس به[٢]. وهذا ما عليه كلّ من الشيخ الطوسيّ والعلّامة الحِلّيّ[٣].

٢. أنّ للرؤية بالبصر شرطاً يستحيل عليه، فيجب استحالة رؤيته، والشرط أن يكون المرئيّ أو محلّه مقابلاً أو في حكم المقابل. والذي يدلّ على صحّة هذا الشرط ثبوت الرؤية بثبوته وانتفاؤها بانتفائه، ألا ترى أنّ الجسم إذا كان غير مقابل لنا لم نَرَه إلّا بالمرآة الجاري معها مجرى المقابل[٤]. ولم أرَ أحداً من علماء الإماميّة ـ ممّن سبقوا الشريف المرتضى ـ قد تطرّقَ إلى هذا الدليل، وقد سار عليه فيما بعد تلميذه الشيخ

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٤٩، ١٥٠.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٣؛ جمل العلم والعمل ٢٩.

(٣) انظر كتابَيهما على التوالي: الاقتصاد ٥٦؛ كشف المراد ١٨٤.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٣؛ جمل العلم والعمل ٢٩؛ الأمالي ١: ٣٦.

الطوسيّ والعلاّمة الحِلّيّ[1].

٣. ذَكَره في معرض ردّه على استشهاد الفريق القائل بجواز الرؤية بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها ناظِرَةٌ﴾[2]. إذ ذَكَرَ المرتضى رأي أصحابه القائل بأنّ النظر ينقسم أقساماً كثيرة، منها: تقليب الحَدَقَة الصحيحة حيال المرئيّ طَلَباً لرؤيته، ومنها: الانتظار، ومنها: التعطّف والرحمة، ومنها: الفكر والتأمّل[3].

وممّا تقدّم يتبيّن لنا أمران:

الأوّل: أنّ الفريق القائل بالرؤية يرى أنّ ماهيّة هذه الرؤية إنّما هي رؤية البصيرة لا رؤية البصر؛ ذلك أنّ القول بإمكانيّة رؤيته سبحانه تعني أنّه محدود وله صورة، وجميع ذلك مستحيل عليه.

الثاني: أنّ مسألة رؤية الله سبحانه أمر وراء محيط العقل، وما كان كذلك لا يمكن الحكم عليه بنفي الرؤية أو إثباتها. وعلى هذا الأساس فما سلكه المرتضى من الطريق في هذه المسألة يعتبر حلاًّ مقبولاً، طالما ظهر لنا أنّ القول بنفي الرؤية أليَق وأنسب بالكمال، وثبوتها أنسب بالنقص، فتعَيَّن الأوّل؛ لوجوب تنزّهه تعالى عن كلّ النقائص.

٤ـ أنّه تعالى غنيّ

اتّفقت الفرق الإسلاميّة على أنّه تعالى غنيّ، لقوله تعالى: ﴿وَاللهُ هُوَ الغَنيُّ

---

(١) انظر كتابَيهما على التوالي: الاقتصاد ٧٥؛ كشف المراد ١٨٢.

(٢) سورة القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣٦.

الحَميدُ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿سُبْحانَهُ هُوَ الغَنِيّ﴾[٢].

أمّا معنى الغنيّ فقد تعرّض له كلّ مَن تصدّى لشرح أسماء الله الحسنى؛ فالشيخ الصدوق قال: معناه أنّه الغنيّ بنفسه عن غيره وعن الاستعانة بالآلات والأدوات وغيرها. والأشياء كلّها سوى الله متشابهة في الضعف والحاجة، لا يكون بعضها إلّا ببعض، ولا يستغني بعضها عن بعض[٣]. في حين قال آخر: الغنيّ هو الذي استغنى عن الخَلق وهم إليه محتاجون، فلا تعلُّقَ له بغيره... بل يكون مُنزَّهاً عن العلاقة بالغير، فمَن تعلّقَت ذاته أو صفاته بأمر خارجٍ عن ذاته... فهو محتاج إلى ذلك الغير، ولا يُتَصَوَّر ذلك في الله[٤].

أمّا البرهان على أنّه تعالى غنيّ فقد استُدلّ بأنّه واجب، وهو يقتضي الغِنى، وبأنّه الخالق والمبدأ الأوّل، فينبغي أن يفتقر إليه الكون. فلو افتقر هو إليه لَدار واحتاج إلى غيره فتَسَلسَل، وبأنّه تعالى كامل والافتقار والحاجة تستلزم النقص[٥].

أمّا الشريف المرتضى فقد استدلّ على كونه تعالى غنيّاً بقوله: ويجب كونه تعالى غنيّاً غير محتاج؛ لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ممّن ينتفع ويستضرّ، وتؤدّي إلى كونه جسماً[٦].

---

(١) سورة فاطر: ١٥.

(٢) سورة يونس: ٦٨.

(٣) الشيخ الصدوق: التوحيد ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٤) الكفعميّ: المصباح ٣٢٥.

(٥) المحسنيّ، محمّد آصف: صراط الحقّ ٢: ٥٦ ـ ٥٧.

(٦) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣١؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠ ؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٠؛ إنقاذ البشر ٦٣.

والملاحظ على ما أفاده المرتضى أمران:

الأوّل: اشتراكه مع غيره ـ ممّن سبق ذِكرُهم ـ في تفسير الغنى بعدم الحاجة، وهو من تفسير معنى بنفي ضدّه، كتفسير السواد بعدم البياض، وهذا النحو من التفسير ليس مقبولاً في الصناعة ولا في اللغة؛ لِما سيتّضح بعد قليل.

الثاني: إنّ قوله:(وتؤدّي ـ الحاجة ـ إلى كونه جسماً) غير واضح؛ لأنّ الحاجة ليست من خصائص الجسم وحده، سواء فُسِّر الجسم بالطبيعيّ ـ وهو ذو أبعاد ثلاثة ـ أو بالتعليميّ ـ الذي هو عبارة عن مجموع تلك الأبعاد ـ ، بل الحاجة من عوارض الممكن أعمّ من الجسم. وعليه فما ورد على قلم المرتضى لم يتّضح لنا.

وإذا كان لابدّ للباحث أن يقدّم تفسيراً فينبغي بيان توطئة لتحديد معناه:

إنّ الغنى معنىً إضافيّ، يقال: (فلان غنيّ بما لديه عمّا سواه)، أو يقال: (إنّه مُكتفٍ بما عنده عن غيره وعمّا سواه). وهذا النحو من الاكتفاء في الموجودات سوى الله سبحانه إنّما يكون بشيء زائد على الذات، حتّى اكتفاؤه بذاته عن غيره فيما تكفيه ذاته أيضاً زائد على ذاته؛ لأنّه ممكن وليست ذاته من ذاته، بخلاف ذات الباري، فإنّه مُكتفٍ بذاته عن كلّ ما سواه. فكلمة (الاكتفاء) أقرب كلمة إلى كلمة (الغنى) لتقريب مفهومها.

أمّا أنّ معنى (الغنى) معنىً إضافيّ فلأنّه إنّما أُطلِقَت كلمة (الغنيّ) على من يكتفي بشيء لديه لسدّ حاجته، فيقال للمليء: إنّه غنيّ؛ لاكتفائه بما لديه من المال عن غيره. وبهذا فُسِّر قوله ﷺ: «ليس منّا مَن لم يَتَغنَّ بالقرآن»، أي مَن استغنى به عن غيره[١].

---

(١) الأزهريّ، أبو منصور: تهذيب اللغة ٨: ٢٠١، مادة (غَنِيَ). قال الشيخ الطوسيّ: وقيل في أحد

وهو ما ذهب إليه الشريف المرتضى[1] أيضاً في معرض تأييده لِما أفاده أبو عبيد القاسم ابن سلام. وهذا أولى ممّا صدر من المرتضى في النصّ السابق.

وأمّا كونه تعالى مكتفياً بذاته فلِما أُقيمت البراهين على أنّه واجب الوجود، فلابدّ أن يكون وجوده بنفسه في نفسه ولنفسه، بخلاف ما عداه. وعليه يصحّ صياغة تفسير(الغنيّ) بأنّه: هو المكتفي بما عنده، والغِنى الذاتيّ هو الاكتفاء الذاتيّ. أمّا المعنى الأدقّ فهو أنّ الغنى في الله تعالى عبارة عن أنّ وجوده هو بنفسه، ووجود ما سواه يكون به، وهو معنى(القيّوم) كما فُسِّر قوله تعالى: ﴿الحيُّ القيّوم﴾[2].

٥ـ تنزيهه تعالى عن الاتّحاد والحلول

المتبادر إلى الأذهان أنّ مصطلح الاتّحاد والحلول قد اقترن بالصوفيّة في بداية الأمر، إلّا أنّ الواقع يؤكّد استباق الرواقيّين لهم[3]، وكذلك النصارى عندما قالوا: إنّه تعالى اتّحد بالمسيح، فحصل للمسيح طبيعتان: ناسوتيّة ولاهوتيّة[4].

أمّا في الإسلام فقد برزت هذه المسألة عند الصوفيّة أوّلاً، ومؤدّاها: اتّحاد الإنسان

تأويلاته: يعني يُحسِّن صوتَه به، وقيل: معناه يستغني به من غِنى المال. فإذا ثبت هذا فالمستحبّ أن يأتي به حدراً بترتيلٍ وحزنٍ فيه؛ لقوله تعالىٰ: ﴿ورَتِّلِ القُرآنَ تَرتيلاً﴾ [سورة المزّمّل: ٤] (المبسوط ٨: ٢٢٧).

(١) إذ قال: وجواب أبي عُبيد أحسن الأجوبة. انظر: الأمالي ١: ٣٤.

(٢) الفخر الرازيّ، محمّد بن عمر: التفسير الكبير ٧: ٣ وما بعدها.

(٣) عثمان أمين: الفلسفة الرواقيّة ١٥٧، ١٦٩، ١٨٣، ١٩٩.

(٤) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٢٩٢؛ وهناك مَن ردّ عليهم كالباقلّانيّ في: الإنصاف ٨٠ ـ ٨١؛ والعلّامة الحلّيّ في: كشف المراد ١٨٠.

بالله أو الناسوت باللّاهوت، وتمثّلت بشطحات أبي يزيد البسطاميّ، بقوله: (إنّي أنا الله!)، وقوله: (سبحاني ما أعظم شأني!)[١].

أمّا نظريّة الحلول فالمقصود منها حلول الإله بالإنسان، وتمثّل ذلك بقول الحلّاج: (أنا الحقّ!)[٢].

والواقع أنّ الإسلام لا يتّفق مع عقيدة الوحدة؛ لأنّ فيها انتقالاً من عقيدته الأصليّة (لا إله إلّا الله) إلى عقيدة الصوفيّة (لا موجودَ في الحقيقة إلّا الله)، وسياق كلّ عقيدة منها ينتهي إلى نتائج مخالفة أشدّ المخالفة للنتائج الأخرى[٣]. كما أنّ الإسلام لا يوافق على حلول الخالق في المخلوق، أو استغراق المخلوق في الخالق، وهو يميّز طبيعة كلّ منهما، ولهذا أنكر الإسلام على المسيحيّين فكرة الحلول أو ما تؤدي إليه من نقلة وحركة وتحيّز، تستحيل عند المسلمين على الله، ثم أنكر بعد ذلك على الصوفيّة تلك الفكرة بعينها[٤].

وقد أقرّ المرتضى ما عليه معظم المسلمين بهذا الصدد، إذ قال: وبطلان حلوله فيه أو في غيره، يقتضي وجودَه لا في محل[٥].

ويوضّح الشيخ الطوسيّ كلام أستاذه المرتضى فيقول:ولا يجوز عليه تعالى الحلول؛

---

(١) العروسيّ: نتائج الأفكار القدسيّة في بيان معاني الرسالة القُشَيريّة ١: ١٠٩.

(٢) الطويل، د.توفيق: أُسس الفلسفة ٣٠٨.

(٣) النشّار، د. علي سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام ١: ٢٩ ـ ٣٠.

(٤) نفسه.

(٥) الشريف المرتضى:الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

لأنّه لا يخلو أن يكون الحلول واجباً له أو جائزاً، ولو كان واجباً لوجب ذلك في الأزل، وذلك يوجب له ما يحلّه في الأزل، وفي ذلك قِدم المحلّ... وإن كان حلوله جائزاً احتاج إلى معنى، وذلك المعنى لابدّ أن يختصّ به، والاختصاص يكون إمّا بالحلول أو بالمجاورة، وكلاهما يقتضيان كونه جوهراً، وقد أفسدناه، فبطل بجميع ذلك عليه الحلول[١]، وقد أخذ الفخر الرازيّ (٦٠٦هـ) بذلك[٢].

والأَولى تعليل امتناع الحلول في حقّه سبحانه بأنّ كلّ حالّ في محلّ لابدّ أن يفتقر إليه، سواء أكان جوهراً أم عرَضاً، إذ يستحيل ثبوت وصف الحلول بدون علّة مقتضية له، وهذا يقتضي الإمكان. هذا إن فُسِّر الحلول بما هو ظاهر اللفظ، أمّا إن أُريدَ به الاتّحاد فهو أيضاً مستحيل؛ لأنّه:

١ ـ مستحيل في نفسه؛ لأنّه إمّا أن يحدث مع بقاء هويّتَين للمتّحدَين، فهو خُلف ـ فإنّ الاتّحاد: صيرورة الشيئين أو الأشياء شيئاً واحداً ـ، وإمّا بقاء أحدهما وفناء الآخر فهو أيضاً ليس اتّحاداً، أو فناؤهما معاً وحدوث ثالث ينوب عنهما، فهو أيضاً ليس اتّحاداً.

٢ ـ إنّ الاتّحاد ـ بأيّ معنىً فُسِّر ـ لابدّ له من مُقتَضٍ مؤثّر، وفرضُه فيه تعالى يستلزم انفعاله بالغير، وهو يقتضي الإمكان، فإنّه لا يُعقَل أن يتّحد شيء بآخر مع بقاء فرض الاستغناء المطلق فيه، كما هو مقتضى وجوب الوجوب.

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٧٣.

(٢) الفخر الرازيّ: الخمسين في أصول الدين ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

الفصل الثاني: العدل الإلهيّ

فكرة عامّة

قال تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾[1]، أي أنّ هذه المُجازاة المذكورة التي أوجبها الله عزّ وجلّ على نفسه وأرادها لخلقِه ـ وهو الفَعّال لما يريد ـ لم تكن إلّا عدلاً منه، لا ظُلمَ فيها ولا جَور، إذ العدل هو الذي يقتضي ذلك، بل هو أصل كلّ خير ومبعث كلّ فضيلة، وعليه مدار كلّ أمرٍ حسن، وبه قامت السماواتُ والأرض، وهو ميزان الله المبرّأ من كلّ زلّة، وصراطه المستقيم المؤدّي بسالكه إليه. كما أنّ به يستتبّ أمر العالم أيضاً، وفي ذلك يقول الإمام الصادق عليه السلام: «بالعدل قامت السماوات والأرض، ولو كان شيء من أصول العالم وجزئيّاته زائداً على الآخر إفراطاً، أو ناقصاً عنه تفريطاً، لَاختلّ نظامه، ولم يستقم قوامه، ولهذا وُصِفَ تعالى بالعدل»[2].

والعدل من صفات الله تعالى، يُوصَف به بالنظر إلى ما يصدر عنه بمقتضى حكمته ونزاهته عمّا لا يليق به. على أنّ ذلك يستلزم إدراجه منضمّاً إلى سائر الصفات، إلّا أنّ

(١) سورة النجم: ٣١.

(٢) الإمام الصادق، جعفر بن محمّد عليهما السلام: أمالي الإمام الصادق بشرح المفضّل بن عمر ٢: ١٣.

السبب في إفراده عنها بجعل عنوان لـه دون سـائر الصـفات؛ لأهميّتـه واشـتماله عـلى مباحث طويلة ومسائل كثيرة، فتعارَفَ إفراده وجعلُه أصلاً على حِدة يُبحَـث فيـه كـما يُبحث في سائر أصول الدين الشاملة لأمّهات المسائل.

ومبنى العدل وأُسُّه مشتملان على مسائل كثيرة تنـدرج تحـت عنـوانَين سـيكونان مدار البحث في هذا الفصل، وهما[1]: موضوع التحسين والتقبـيح، ومشـكلة الإرادة الإنسانيّة (الجبر والاختيار) .

العدل لغةً

قال الفيروز آباديّ(ت٨١٧هـ):العدل هـو مـا قـام في الـنفس أنّـه مسـتقيم، قـد لايعتبره الغير مستقيماً[2]. بينما قال الراغب الأصفهانيّ(ت٥٠٢هـ): العدل والمعادلة: لفظ يقتضي معنى المساواة، ويُستعمَل بمعنى المضايفة[3].

والظاهر من كلام الراغب أنّه يعني بالمضايفة: إمّا أنّ المعادلة إنّما تتحقّق بين شيئين فيكون أمراً إضافيّاً، وهذا وإن صحّ بالنسبة إلى لفظ المعادلة إلّا أنّه غير واضح بالنسبة إلى لفظ العدالة، أو يعني أنّ معنى العدالة يختلف بـاختلاف الأنظـار، فيكـون معنـىً إضافيّاً، فيتّحد تفسيره مع ما أفاده الفيروزآباديّ.

---

(١) كما صرّح به دلدار علي في كتابه: عماد الإسلام ٢: ٢؛ وهو الظاهر من كلام الشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٨٤ .

(٢) الفيروزآباديّ، مجد الدين: القاموس المحيط ٤: ١٣ ـ مادّة (عَدَل).

(٣) الراغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن ٣٢٥ .

العدل اصطلاحاً

أما في الاصطلاح فهو مختلَف فيه، فعند المعتزلة له معنيان:

الأوّل: هو كلّ فِعلٍ حسَن[١]، وهو رأي أبي عليّ الجُبّائيّ. وهذا ما رفضه أحد أقطاب المعتزلة، وهو القاضي عبد الجبّار بقوله: إنّ ذلك يوجب القول بأنّ قيام الإنسان وقعوده وأكله وشِربه عدل ... وفي ذلك خروج عن التعارف في هذه التسمية[٢].أمّا المعنى الثاني فهو أنّ العدل من أوصاف الفعل، والفعل العدل هو كلّ ما يفعله الفاعل بغيره باقتضاء الحكمة من شأنه أن يتضرّر به الغير أو ينتفع به[٣].

والمعنى الذي ذهب إليه الرجل لا يترك مناسبة بين المعنى الاصطلاحيّ للعدل وبين المعنى اللغويّ بنحو يحسن استعمال كلمة العدل المحتوي على معنى الاستقامة ـ كما تقدّم ـ ، فإنّ الفعل الذي يوصَف بالعدل على أن يكون فيه ضرر على الغير أو المنفعة له لايتلاءم والمعنى اللغويّ ملاءمة واضحة.

أمّا عند الأشعريّة فإنّ عدل الله تعالى في أفعاله، بمعنى أنّه متصرّف في مُلكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضعُ الشيء موضعه، وهو التصرّف في المُلك على مقتضى المشيئة والعلم. والظلم بضدّه، فلا يُتَصوّر منه تعالى جَور في الحكم وظُلم في التصرّف[٤].وهذا التعريف مستقى من مبدئهم القائل بأنّ(الحَسَن ما يفعله الله،

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٦: ٤٩.

(٢) نفسه ٤٩ ـ ٥٠.

(٣)القاضي عبد الجبّار: المغني في أبواب العدل والتوحيد ٤٨ ـ ٥١ (بتصرّف).

(٤) الإسفرائينيّ، أبو المظفّر: التبصير في الدين ١٠٠، ١٠١.

والقبيح ما لا يفعله)[١]، ومن هنا ورد قولهم: (يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد).

أمّا الإماميّة فقد عرّفوا العدل بقولهم: (الواجب تعالى لا يفعل القبيح، ولا يترك الواجب)[٢] . وهذا المعنى بعينه موجود في كلام المرتضى، إذ أشار إلى الشقّ الأوّل منه بقوله: (ولا يجوز أن يفعل القبيح؛ لِعِلمه بقبحه، ولأنّه غنيّ... وهو تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح، تعالى عن ذلك)[٣].

وعدم إشارته إلى الشقّ الثاني من التعريف المتقدّم لا يقتضي اختلافه معه؛ لأنّ مفاد الشقّ الثاني مفهوم من الأوّل، فإنّ ترك الواجب على حدّ فِعل القبيح في القبح، ومن هنا كان ذِكر الشقّ الثاني مستدرَكاً في التعريف، لضرورة أن يكون أسدَّ وأخصر. وقد ذهب مشاهير متكلّمي الإماميّة[٤] إلى ما ذهب إليه المرتضى.

التحسين والتقبيح العقليّان

بيان معنى الحُسن والقُبح

تبيّن من عرضنا لتعريف العدل ـ على اختلاف الأذواق والمباني ـ أنّ العدل بالمعنى المبحوث عنه والمختَلَف فيه بين العدليّة والأشعريّة يتوقّف إثباته أو نفيه على البحث في التحسين والتقبيح العقليَّين، ومن هنا يتحتّم على الباحث في كلمات المرتضى التي

---

(١) القوشجيّ: شرح التجريد ٣٧٤.

(٢) دلدار علي: عماد الإسلام ٢: ٢.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٢؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٨٤؛ والعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٥؛ والمقداد السيوريّ: النافع ليوم الحشر ٢٨.

حامت حول هذه المسألة عرضها حسب اقتضاء المقام.

يُطلَق الحُسن والقبح على معانٍ ثلاثة[١]:

١. أن يراد بهما صفة النقص والكمال، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة وغيرها ولمتعلّقات الأفعال، فيقال: العلم حَسَن، وبضدّ ذلك يقال: الجهل قبيح، ويعني أنّ العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل.

٢. أن يراد بهما الملاءمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان بهذا المعنى أيضاً للأفعال ومتعلّقاتها من أعيان وغيرها، فيقال: هذا المنظر حسن جميل، ويقابله هذا المنظر قبيح، وقد يعبَّر عنها ـ كما ذكره الفضل بن رُوزْبهان والقوشجيّ[٢] ـ بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحسن ما فيه مصلحة، والقبيح ما فيه مفسدة. وهذان المعنيان لا نزاع عندهم في أنّهما عقليّان.

٣. أن يراد بهما المدح والذمّ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختياريّة فقط، ومعنى ذلك أن الحَسَن ما استحقّ فاعلُه عليه المدحَ والثواب عند العقلاء كافّة.

وهذا المعنى هو محلّ النزاع بين العدليّة والأشعريّة، وهو ما أشار إليه المرتضى بقوله: ويستحقّ المدح بفعل الواجب وما له صفة النَّدب وبالتحرّز من القبيح، ويُستحَقّ الثواب بهذه الوجوه الثلاثة إذا اقترنت بها المشقّة ... وأمّا الذمّ فيُستحَقّ بفعل القبيح وبأن لا يفعل الواجب. وأمّا العقاب فيستحقّ بهذين الوجهَين معاً، بشرط أن يكون

---

(١) المظفّر، الشيخ محمّد رضا: أصول الفقه ٢: ٢١٧ ـ ٢١٩ (بتصرّف). وممّن تعرّض لذلك الفخر الرازيّ في كتابه: الأربعين ٢٤٦ .

(٢) التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٨٩ ؛ القوشجيّ: شرح التجريد ٣٧٣.

الفاعل اختار ما استحقّ به ذلك[١].

التحسين والتقبيح، عقليّان أم شرعيّان؟

اختلفت الآراء في تحسين الأفعال وتقبيحها، هل هما عقليّان أم شرعيّان؟ بمعنى أنّ الحاكم بالحُسن والقُبح، العقلُ أم الشرع؟ قالت العدليّة: إنّ للأفعال قِيَماً ذاتيّة عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، فمنها ما هو حَسَن في نفسه، ومنها ما هو قبيح في نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لا يأمر إلّا بما هو حَسن، ولا ينهى إلّا عمّا هو قبيح[٢].

واستدل الإماميّة على ذلك بأنّ كلّ عاقل يعلم بقبح الظلم والجهل والكذب، فلولا أنّ طريق ذلك العقل لَما وجب شمول العلم لجميع العقلاء، ولكان يقف على مَن عَلِمَ صحّة السمع. وفي علمنا باشتراك العقلاء... في العلم بذلك دليل على أنّ طريق ذلك العقل[٣].وبناءً على هذا المعنى قال المرتضى: (يجب أن يكون تعالى قادراً على القبيح... ولا يجوز أن يفعل القبيح لِعِلمِه بقبحه، ولأنّه غنيّ... ولا يجوز أن يريد تعالى القبيح)[٤].

ومن الواضح أنّ الحكم المذكور في كلام المرتضى لا يتمّ إلّا بعد فرض اتّصاف

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٨.

(٢) المظفّر: أصول الفقه ٢: ٢١٦، وهو رأي الزيديّة أيضاً؛ يراجع: الشوكانيّ، محمّد بن عليّ: إرشاد الفحول ٨.

(٣) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٨٦ ـ ٨٧؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٦.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٢.

الفعل بالحُسن تارة وبالقبح تارة أخرى حتّى يصحّ نسبة الأوّل إليه ونفي الثاني عنه، وهذا ما أشار إليه بقوله: (ويُستحَقّ المدحُ بفعل الواجب... ويُستحَقّ الشكرُ بالنِّعم والإحسان... وأمّا الذمّ فيُستحَقّ بفعل القبيح، وبأن لا يفعل الواجب. وأمّا العقاب فيُستحَقّ بهذين الوجهين معاً)[١].

والمرتضى هنا يشير إلى اتّصاف الفعل بالحسن والقبح وبالوجوب والندب واستحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب عليه، وهو لا يتمّ بدون فرض اتّصاف الفعل مع قطع النظر عن ترتّب الثواب والعقاب والمدح والذمّ ضرورةَ سبق الموضوع الحكمَ، لِما يقتضي مذهب المرتضى ـ كإماميّ ـ من عدم صحّة العقاب والثواب بدون الاستحقاق.

واعتُرِض على ذلك من قِبل الأشعريّة بأنّ الحسن والقبح عبارتان عن رغبة الطبع ونفرته، ولا نزاع في أنّ هذا معلوم بالعقل، إنّما النزاع في أنّ كون الفعل متعلّق الذمّ والعقاب أو متعلّق المدح والثواب، هل هو لأصل صفة قائمة بالفعل؟ وما ذكرتموه لا يدلّ على ذلك[٢].

إلّا أنّ المرتضى قد نصّ على بطلان الاعتراض المذكور بقوله: (وأمّا العقاب فيُستحَقّ بهذين الوصفين معاً، بشرط أن يكون الفاعل اختار ما استحقّ به ذلك على ما فيه مصلحته ومنفعته. وإنّما قلنا إنّه يستحقّ الذمّ على الإخلال بالواجب وأنّه جهة في استحقاق الذمّ كالقبيح؛ لأنّ العقلاء يعلّقون الذمّ بذلك كما يعلّقون بالقبيح، ولأنّهم

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٨.

(٢) الفخر الرازي: الأربعين ٢٤٩.

يذمّونه إذا علِموه غير فاعل للواجب)[١].

أمّا الأشعريّة فقالوا: إنّ العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فالحسن والقبح عندهم مرتبطان بالشرع، إذ الحسن ما حسّنه الشرع، والقبح ما قبّحه الشرع[٢]. ومن هنا يتّضح أنّ الأشعريّة تميّزت بدعوى خلوّ الأفعال عن وصفَي الحسن والقبح، وأنّه لا وجود لحسن أو قبح، ولا عبرة بأوامر العقل، بخلاف العدليّة الذين تميّزوا بإعطاء العقل قوّة الإدراك وإعطاء وصفَي الحسن والقبح للأفعال.

قدرة الله تعالى على القبيح

وحيث انتهينا من بيان بعض المسائل التي تختصّ بالتحسين والتقبيح العقليَّين، علينا بيان بعض الأمور التي تتّصل بالعدل الإلهيّ، ومنها: (قدرة الله تعالى على القبيح). فالذي عليه الإماميّة والمعتزلة ـ باستثناء النظّام ـ وبعض المرجئة والزيديّة وأصحاب الحديث أنّه تعالى قادر على القبيح[٣]. ودليلهم على ذلك كونه تعالى خالقاً لكمال العقل والعلم بالمشاهدات، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه، فيجب أن يكون قادراً على ضدّ هذه العلوم من الجهل، والجهل قبيح[٤].

أمّا الأشعريّة والنظّام المعتزليّ فقد صرّحوا بأنّه تعالى غير موصوف بالقدرة على

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٨.

(٢) الإسفرائينيّ: التبصير في الدين ١٥٩ ـ ١٦٠؛ القوشجيّ: شرح التجريد ٣٧٣.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦٢؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٣١٣.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٨٧ ـ ٨٨؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٣١٣ ـ ٣١٤.

فِعل ما لو فَعَلَه لكان قبيحاً[١].

ولم يشذّ المرتضى عمّا اتّفقت عليه الإماميّة ومَن وافقهم في ذلك، فهو يرى أنّه (يجب أن يكون تعالى قادراً على القبيح؛ لأنّه قادر لنفسه، وآكد حالاً في كوننا قادرين)[٢].

وكلام المرتضى هذا يتضمّن برهانين: الأوّل: قوله: (إنّه تعالى قادر لنفسه). وملخّصه أنّ قدرته تعالى على الممكنات تنشأ عن وجوب وجوده وإمكان المقدورات، ونسبة بعضها إليه كنسبة الكلّ، ووجوبه تعالى يقتضي استواء نسبته إليها جمعاء، وهو يحتّم عموم قدرته لها.

أمّا البرهان الثاني فقوله: (إنّه آكد حالاً في كوننا قادرين)، ومفاده أنّه لا ريب في أنّنا قادرون على القبيح كقدرتنا على الحسن، بَيْد أنّ قدرتنا ليست ذاتيّة؛ لإمكاننا في الوجود، بخلافه تعالى؛ فإنّ قدرته ذاتيّة ـ قضاءً لمبدأ عينيّة صفات الباري تعالى لذاته المقدّسة ـ فيكون تعالى أَولى بعموم القدرة منّا؛ لأنّ ما بالذات أولى وآكد ممّا بالعرَض.

ويُلاحَظ على ما أفاده الشريف المرتضى أنّ ما به من البراهين إنّما يتمّ بعد فرض أنّ هناك حُسناً وقبحاً، مع قطع النظر إثبات القدرة ونفيها عنه، فعليه البرهان يتمّ على مذهب العدليّة.

وإذا كان الله تعالى قادراً على القبيح، فهل يفعله أم لا؟ الذي عليه الإماميّة والمعتزلة ـ باستثناء ضِرار وأتباعه ـ وكثير من المرجئة، وجماعة من الزيديّة، وبعض أصحاب

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦٢؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٨.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٢؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

الحديث[١]، أنّه تعالى لا يفعل القبيح. واستدلّ الإماميّة على ذلك بعِلمه بقبح القبيح، وعلمه بأنّه تعالى غنيّ عنه، والعالم بقبح القبيح وبأنّه غنيّ عنه، لا يجوز أن يختاره[٢].

أمّا الأشعريّة فقد أسندوا القبائح إليه تعالى[٣]،وهذا يعني أنّهم أسندوا إلى الله تعالى أفعالاً ندرك بعقولنا أنّها قبيحة.

ولم يختلف رأي المرتضى عمّا تراه الإماميّة في هذا الموضوع، إذ أكّد ذلك مع إشارته إلى نفس الدليل بقوله: (ولا يجوز أن يفعل القبيح لِعِلمه بقبحه وبأنّه غنيّ، ولا يجري القبيح مجرى الحسن؛ لأنّ الحسن قد يُفعَل لحسنه، لا لِحاجة إليه)[٤].

أراد المرتضى بهذا دفعَ اعتراضٍ مفاده أنّه تعالى مستغنٍ عن الحَسن كاستغنائه عن القبيح، مع أنّه يفعل الحَسن، فالغنى بمفرده لا يقضي عليه بالترك. وحاصل الجواب: أنّه تعالى مع استغنائه عن الحَسن والقبيح معاً ربّما يفعل الحَسن لحسنه لا لحاجة إليه، فامتاز عن القبيح.

وهناك موضوع مهمّ يتّصل بما تقدّم، مفاده أنّنا إذا قلنا: إنّه تعالى قادر على القبيح ولا يفعله، فهل يريده أم لا ؟ إنّ ما اتّفقت عليه كلمة الإماميّة والمعتزلة أنّ الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر على السواء، سواء وقعَت أو لا، ويكره المعاصي، سواء وقعَت أو لا. وقالت الأشعريّة: كلّ ما هو واقع فهو مراد، سواء كان طاعة أو

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٦٤؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٣٠١.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٨٨؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٧ـ ١٨٨.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٧؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٣٠١.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٢؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

معصية[١].

ويقرّ المرتضى ما عليه الإماميّة، من خلال تقريره أنّه تعالى لا يجوز أن يريد القبيح، مُعلّلاً سبب ذلك باحتمالَين، بقوله: (لأنّه إن أراده بإرادة محدَثة فهي قبيحة، وهو تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح. وإن أراده لنفسه وجب أن يكون تعالى على صفة النقص، وصفات النقص كلّها عنه منفيّة)[٢].

ولا يخفى أنّ للبحث شقّين: الأوّل: أنّه تعالى هل يفعل أو يريد القبيح بإرادته التكوينيّة أم لا؟ وفيه يُنظَر كلام المرتضى المومى إليه. والثاني: هل القبائح والمعاصي الصادرة من العباد مُرادة لله سبحانه أم لا؟ وقد تعرّض المرتضى لهذا الموضوع في أماليه فنفى ذلك نفياً باتّاً، بقوله: (لا نُنكر أن يريد الله تعالى الطاعات، وإنّما أنكرنا إرادته للمعاصي... إنّ الله لا يريد المعاصي ولا القبائح)[٣].

التكليف

التكليف: هو إرادة فعلٍ ما على المكلّف فيه كُلفةٌ ومشقّة[٤]، على ما يراه أبو هاشم الجبّائيّ، وقد كلّف الله تعالى مَن تكاملت فيه شروط التكليف[٥] من العقلاء، وأهمها

---

(١) العلاّمة الحلّيّ: كشف المراد ١٨٨.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٢؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

(٣) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى ١ : ٥٣٨.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ١١ : ٢٩٣.

(٥) من شرائط التكليف: ١ـ التمكين بالإقدار وغيره ٢ـ الألطاف ٣ـ الثواب (القاضي عبد الجبّار: المغني ١١ : ٢٥٢ بتصرّف)

هي القدرة.وهذا ما أشار إليه المرتضى بقوله: (وتكليف مَن ليس بقادر مَن القبح كتكليف العاجز)[١]. لكن هناك اختلاف في وجوبه؛ فالذي عليه كبار الإماميّة والمعتزلة أنّه واجب[٢]، في حين قال الأشعريّة بعدم وجوبه[٣].ولا خلاف بين العدليّة في أنّ التكليف حسن، ووجه حُسنه ـ كما يراه المرتضى ـ يكمن في أنّه تعريض لنفعٍ عظيم لا يوصَل إليه إلاّ به. والتعريض للشيء في حكم إيصاله، والنفع هو الثواب؛ لأنّه لا يحسن الابتداء به، وإنّما يحسن مستحقّاً، ولا يستحقّ إلاّ بالطاعات[٤].

وعلى عادة المرتضى في إثارة بعض المسائل المتبادرة إلى الأذهان نراه يثير مسألة (تكليف الكافر) هل يحسن إذا علم الله تعالى أنّه يكفر أم لا؟ فهو يرى في ذلك ما يراه سائر الإماميّة والمعتزلة[٥]من الحسن، معلّلاً ذلك بقوله: (لأنّ وجه الحُسن ثابت وهو التعريض للثواب، وعلمه تعالى بأنّه يكفر ليس بوجه قبيح؛ لأنّا يُستحسَن أن ندعو إلى الدين في الحالة الواحدة جميعَ الكفّار لو جُمعوا لنا، مع العلم بأنّ جميعهم لا يؤمن)[٦].

أمّا أهمّ شرائط التكليف عند المرتضى فهو انقطاعه عن العباد. وقد بيّن سبب ذلك

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٣.

(٢) كالقاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥١٠ ـ ٥١١ ؛ والشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٠٩؛ والعلاّمة الحلّيّ: كشف المراد ١٩٧.

(٣) القوشجيّ: شرح التجريد ٣٨٥.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٣.

(٥) العلاّمة الحلّيّ: كشف المراد ٢٠١؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥١١ .

(٦) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٣.

في أكثر من مؤلَّف، فمثلاً قال في أماليه: (إنّما... يقطع الله التكليف ليجازي كلاًّ باستحقاقه، ويُوفّيَ مستحقَّ الثواب ثوابَه، ويعاقب السيّئ باستحقاقه)، وقال في كتابه (جمل العلم والعمل): (لابدّ من انقطاع التكليف، وإلاّ لانتقض الغرض من التعريض للثواب)[١].

ولا خلاف للأمّة في عموم التكليف بالأصول والعقائد[٢] البشريّةَ جمعاء، كما نصّ عليه المرتضى، بقوله: (لأنّ الأمّة مجمعة على تساوي أحوال العباد في باب المعرفة)[٣]، وإنّما الخلاف في عمومه بالفروع غيرَ المسلمين، إذ المعروف بين الإماميّة عمومه[٤]، كما المعروف لدى غير الحنفيّة من الأشعريّة عدم اختصاصه بالمسلمين[٥]، ووافقهم من الإماميّة كلّ من: العامليّ، وتبعه الفقيه أبو القاسم الخوئيّ[٦] (ت١٤١٢هـ)، وأمّا سائر فرق الأشعريّة فقد نُقل عنهم القول بعموم التكليف[٧].

وينبغي أن يُعرَف أنّ النزاع في عموم التكليف بالفروع لا يجري إلّا في العبادات:

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣٣٤؛ جمل العلم والعمل ٣٤.

(٢) الحسينيّ، هاشم: توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد ٢: ٥٩٤.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦١.

(٤) الجلاليّ، محمّد تقي: فقه العترة ٥: ٥٩.

(٥) الغزاليّ: المستصفى ١: ٩١؛ الشوكانيّ: إرشاد الفحول ١٠.

(٦) العامليّ: المدارك ٢٤٥؛ الجلاليّ: فقه العترة ٥: ٥٩.

(٧) الغزاليّ: المستصفى ١: ٩١؛ الشوكانيّ: إرشاد الفحول ١٠.

كالصلاة والصوم والحجّ والزكاة[١]. وكان الشريف المرتضى ملتفتاً إلى ذلك حيث نصّ عليه بقوله: (فقد عُلِم من دين محمّد صلى الله عليه وآله عموم وجوب الصلاة وما أشبهها من العبادات الشرعيّة لكلّ مَن تكاملَت شروطه من المكلّفين على وجه لا إشكال فيه، ونحن نعلم أنّ هذه العبادات لا يصحّ وقوعها قربةً، وعلى الوجوه التي وجَبَت عليها، ممّن هو جاهل بالله تعالى وغير عالم به)[٢].

وختاماً فإنّ المرتضى يرى أنّ تكليف العباد لُطف إلهيّ، يتمثّل في أنّ الله تعالى حينما يعلم أنّ المكلّف يختار عنده الطاعة أو يكون اختيارها أقرب ولولاه لم يكن ذلك، يجب أن يفعله؛ لأنّ التكليف يوجب ذلك[٣].

الآلام

اختلفَت الآراء في حُسن الألم وقبحه، فقالت العدليّة والبكريّة[٤] وأهل التناسخ بحسن بعض الآلام وقبح الآخر[٥]، في حين قالت المجبِّرة بحسن جميعها من الله وقبحها من البشر[٦].

ولا يخرج المرتضى عمّا أجمعَت عليه الإماميّة بهذا الصدد، بقوله: (إنّ الألم إنّما يحسن

---

(١) الحسينيّ: توضيح المراد ٢: ٥٩٤ بتصرّف.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦١ .

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٤ .

(٤) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٤٨٤ ؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٠٥ .

(٥) نفسه.

(٦) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٥ .

لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلّا به)[١].

وهو يبيّن وجه حُسن فعل الله تعالى للألم في البالغين والأطفال والبهائم في الدنيا والآخرة؛ فأمّا في الدنيا فهو يرى أنّه يتضمّن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً، وعوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً، فأمّا المفعول منه في الآخرة فوجهُ حسنِ فِعلِه الاستحقاق فقط[٢].

ويرى عدم جواز حُسن الألم للعوض فقط؛ لأنّه ـ في رأيه ـ يؤدّي إلى حُسن إيلام الغير بالضرب لا لشيء إلّا لإيصال النفع إليه، ومَثَّل لذلك باستئجار ناقل الماء من نهر إلى آخر، لا لغرض بل للعوض. كما يرى أنّه تعالى لا يجوز أن يفعل الألم لدفع الألم من غير عوض عليه كما يفعل أحدنا بغيره، والوجه فيه أنّ الألم إنّما يحسن لدفع الضرر فحسب من الذي لا يتمكّن من دفع الضرر إلّا به[٣].

وممّا تقدّم تبيّن أنّ وجود العوض على الألم هو من شرائط حُسنه، إذا كان من الله تعالى. كما تبيّن ـ عموماً ـ أنّ المرتضى مرتبط بامتناع القبح العقليّ على الله سبحانه. فمَن جوّزه عليه ـ كالمجبّرة ـ يختلفون عمّا جاء من المرتضى موضوعاً؛ لأنّ الجبريّة إنّما يجوّزون على الله تعالى ما يحكم العدليّة بقبحه، فابتعاد مسلكهم عن مسلك المرتضى في هذا الأمر جليّ أيضاً؛ لإنكارهم التقبيح العقليّ لكلّ ما يصدر من المالك في

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

ملكه[١]. فالنزاع بين المرتضى والمجبّرة إمّا في جواز القبح العقليّ على الله سبحانه، وإمّا في كون ما يصدر من المالك من الآلام في حقّ مملوكه قبيحاً، فالنزاع بينهما ـ على كلا التقديرين ـ صغرويّ.

الأعواض

لمّا كان وجود العوض يدخل في مناط حسن الألم، كان على المرتضى البحث عنه، فأفاد بأنّ العوض هو النفع المستحَقّ العاري من تعظيم وإجلال، والعوض منقطع؛ لأنّه جارٍ مجرى الـمُثامَنة والأُروش، فلو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه، فكان لا يحسن من أحدنا تحمُّل الألم لِعوض، كما لا يحسن تحمُّل ذلك من غير عوض[٢].

والمرتضى هنا أفاد أموراً، منها: أنّ العوض يختلف عن الثواب بخلوّه عن التعظيم والإجلال، ولزومهما في الثواب، ومنها ضرورة انقطاع العوض. واستدلّ عليه بأنّه يُعتَبر في المراضاة بالعوض العلمُ به وبخصوصيّاته؛ لأنّه يجري مجرى الـثَّمَن والأرش على النقص والعيب الحاصل في الشيء. ومنها: أنّه لو لم يكن العوض معلوم الكميّة والخصوصيّات لكان الإقدام على تحمُّل الألم للعوض كالإقدام عليه بدونه؛ لأنّ العوض المجهول حقيقته وكميّته لا يحثّ العاقل على تحمُّل الألم، إذ يُحتَمَل أن يكون العوض على ألم كبير في القلّة بحدّ يجري مجرى العدم. وعدم حسن الإقدام على مثله.

---

(١) الباقلّانيّ: التمهيد ٣٤٢ بتصرّف.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٥ ـ ٣٦.

الجبر والاختيار

الجبر: هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغَلَبة. وحقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع عن وجوده فيه[١].

أمّا الاختيار(التفويض) فهو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال[٢].

والتفكير في مسألة الجبر والاختيار ظاهرة نفسيّة عامّة تميّز حياة الجماعات المتديّنة، فهما ظاهرتان متلازمتان لكلّ جماعة ذات عقيدة دينيّة، فإذا عثر المؤرّخ أو الباحث على أحدها في جماعة متديّنة فلا بدّ أن يعثر عند التفتيش في اعتقاداتها على الظاهرة الأخرى[٣].

وبعيداً عن الخوض في الآراء التي قيلت، والمذاهب التي ظهرَت على مرّ العصور، والفلسفات الدينيّة والاجتماعيّة وغيرها حول هذا الموضوع، علينا بيان المسألة في الإسلام.

لقد ظهرت هذه المشكلة مبكّرة فيه، والسبب ـ كما يقول ابن رشد ـ أنّه إذا تُؤمّلَت دلائل السمع في ذلك وُجِدَت متعارضة، وكذلك حجج العقول[٤].

ويمكن القول بأنّ المشكلة برزت بعض الشيء بعد رحيل النبيّ ﷺ، وخير دليل

---

(١) الشيخ المفيد: شرح عقائد الصدوق ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) نفسه.

(٣) عرفان عبد الحميد: دراسات في الفِرق والعقائد الإسلاميّة ٢٦٠.

(٤) ابن رشد: مناهج الأدلّة ٢٢٥.

على ذلك ما أشار إليه الشريف المرتضى، حينما ذَكَر أنّ شامياً سأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه من صِفّين قائلاً: أخبِرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء من الله تعالى وقدَر؟ قال له: «نعم يا أخا الشام... ما وَطِئنا موطئاً، ولا هبطنا وادياً، ولا علَونا تلعةً، إلّا بقضاء من الله وقدَر». فقال الشاميّ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، وما أظنّ أنّ لي أجراً في سعيي، إذ كان الله قضاه علَيّ وقَدَّرَه! فقال له عليه السلام: «إنّ الله قد أعظم لكم الأجر على مسيركم وأنتم سائرون، وعلى مُقامكم وأنتم مقيمون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مُكرَهين، ولا إليها مضطرّين، ولا عليها مجبَرين»، فقال الشاميّ: وكيف ذاك والقضاء والقدَر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال له عليه السلام: «يا أخا الشام، لعلّك ظنَنتَ قضاءً لازماً وقدَراً حتماً! لو كان ذلك كذلك لَبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والأمر من الله والنهي، وما كان المحسن أَولى بثواب الإحسان من المسيء، والمسيء أَولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وحزب الشيطان، وخصماء الرحمان، وشهداء الزور، وقَدَريّة هذه الأمّة ومجوسها. إنّ الله أمَر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّفهم يسيراً، إذ أعطى على القليل كثيراً، ولم يُطَع مكرَهاً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يكلِّف عسيراً، ولم يُرسِل الأنبياء لَعِباً، ولم ينزّل الكتب إلى عباده عبثاً، ولا خلَقَ السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار!»، فقال الشاميّ: فما القضاء والقدر الذي كان مسيرنا بهما وعنهما؟ قال عليه السلام: «الأمر من الله بذلك والحُكم»، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿وكانَ أمرُ الله قَدَراً مَقْدُوراً﴾، فقام الشاميّ فرِحاً مسروراً لمّا سمع هذا المقال، وقال: فرّجتَ عنّي فرّج الله عنك يا أمير

المؤمنين[١].

ومن النصّ المتقدّم الذي استشهد به الشريف المرتضى نستنتج أنّ الإمام عليه السلام أشار إلى نقاط مهمّة، منها: أنّ الفاعل بالاختيار يتحمّل مسؤوليّة ما صدر منه من خير أو شرّ، وأنّ المكلّف مختار ليس مجبراً، ولأجله وصف الإمام عليه السلام من ينسب الخير أو الشرّ إلى قوّة قاهرة للبشر بتلقيبه (قَدَريّة هذه الأمّة ومجوسها). كما أنّ هذا القول صريح في بروز القول بالجبر والتفويض ـ كمبدأين ومذهبَين فكريَّين ـ في فترة سبقَت خلافته الظاهريّة عليه السلام . ومنها: إشارته إلى مبدأ الأمر بين الأمرين، بقوله: «إنّ الله أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً»، ومنها: أنّ القول بالجبر ينفي فائدة البعثة وتشريع الأحكام[٢]،ومنها: أنّ القول بالتفويض يقتضي سلب القدرة الإلهيّة عن البشر واستقلاله عنه تعالى.

بقي علينا أن نشير إلى أنّ الاتّجاه الجبريّ قد برز بشكل واضح في عهد الأمويّين الذين شجّعوه واحتضنوه؛ ليكون لهم سنداً في تثبيت حكمهم[٣]، فقالوا: لا إرادة ولا اختيار لأحد في ذلك.

ولعلّ فيما قاله يزيد بن معاوية(٦٤هـ) للإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام (ش٩٥هـ)

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٥٠ ـ ١٥١؛ الفصول المختارة ١: ٤٠ ـ ٤١ ؛ إنقاذ البشر ١١٧ ـ ١١٩؛ الكلينيّ، محمّد بن يعقوب: الكافي١: ١٥٥ / ح ١ ـ باب الجبر و القدر والأمر بين الأمرين، باختلاف يسير. والآية في سورة الأحزاب: ٣٨.

(٢) وهو مقتضى كلام المرتضى في كتابه: إنقاذ البشر ٦٢ ، ٨٣ .

(٣) يقول أحمد أمين: وبنو أميّة كانوا يكرهون القول بحريّة الإرادة، لا دينيّاً فقط، ولكن سياسيّاً؛ لأنّ الجبر يخدم سياستهم. يراجع كتابه: ضحى الإسلام ٣: ٨١.

بعد حمل رأس الإمام الحسين‏عليه السلام (ش٦١هـ) إليه، متشفّياً به: كيف رأيتَ صُنعَ الله بأبيك الحسين‏عليه السلام ؟![١]، وقوله: الحمد لله الذي قَتَلَه![٢] ، أو ما صنَعه عبد الملك بن مروان بعمرو بن سعيد، عندما استدرجه إلى قصره واحتزّ رأسه، وأمر بأن يُرمى إلى أتباعه من فوق القصر، والهاتف ينادي أنّ أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ[٣]،لعلّ في ذلك خير ما يصوّر هذا المبدأ عندهم.

والمرتضى يؤكّد أنّ هناك نظرة سياسيّة للجبر عند الأمويّين، في معرض إشارته إلى أنّ عمرو بن هُبَيرة لمّا وفد والياً على العراق بعث إلى الشعبيّ والحسن البصريّ، فقال لهما:إنّ يزيد بن عبد الملك عبدٌ أخذ الله ميثاقه، وانتجبه لخلافته... فوجب علينا السمع والطاعة، وإنّه بعثني إلى عراقكم غير سائل إيّاه، إلّا أنّه لا يزال يبعث إلينا في القوم نقتُلهم، وفي الضياع نقبضها، أو في الدور نهدمها، فنولّيه من ذلك ما ولّاه الله![٤]

إذن، فهذه المشكلة من أهمّ المشاكل التي عرضت للفكر الإسلاميّ، وهنا يرد السؤال الآتي: هل لإرادتنا الحرّيّة في أن تعمل ما تشاء، وتترك ما تشاء، من دون أن ترغمها إرادة أخرى أو شيء آخر خارج عنها؟ وهل نحن مسؤولون أمام الله أو القانون أو المجتمع عن نتائج أعمالنا؟ أو إنّنا مجبرون على أيّ عمل نقوم به من دون أن تكون لنا الخيرة، وإنّ إرادتنا معلولة لعلّة لا تتخلّف عنها، فنحن ـ على هذا الأساس ـ

---

(١) المسعوديّ، أبو الحسن: إثبات الوصيّة ١٤٣.

(٢) الخوارزميّ الحنفيّ، أبو المؤيّد: مقتل الحسين‏عليه السلام ٢: ٦٣.

(٣) ابن عبد ربّه الأندلسيّ: العقد الفريد ١: ٧٩.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٥٨ـ ١٥٩.

لا نعترف بمسؤوليّة تجاه الدين أو المجتمع؟ أو هناك فكرة ثالثة تمثّل حلاً وسطاً؟ هذا ما افترقت فيه آراء الفرق الإسلاميّة.

فالأشعريّة قالوا بالكسب، فخالق الأفعال هو الله تعالى، وهي مخلوقة مِن قِبل العبد[١]، فالكسب من مظاهر قدرة الإنسان، والخَلق من مظاهر قدرة الله[٢].

أمّا الكسب عند الماتريديّة فهو أن يكسب العبد الفعل بقدرة مخلوقة فيه، ويستطيع أن لا يكسب كذلك، فهو حرّ مختار[٣]. قال جهم بن صفوان: لا فعل للعبد ألبتّة، وإنّ الفاعل لجميع الأشياء هو الله تعالى لا غير، ولا قدرة للعبد[٤]. في حين ذهب المعتزلة إلى أنّ الإنسان حرّ في أفعاله، وذلك ضمن أصل العدل عندهم، فحكموا باستحالة كون الإنسان مجبراً؛ لأنّه لو كان مجبراً لبطل التكليف، ويترتّب على ذلك إلغاء فائدة النبوّة[٥].

ويبدو أنّ الأشعريّة سلكوا هذا الخطّ الفكريّ بقصد المحافظة على شيئين: الأوّل: أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء، والثاني: الاعتراف بالإرادة الإنسانيّة أو القدرة على

---

(١) الأشعريّ: اللمع ٣٨ ؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١ : ١٢٥.

(٢) حصل تطوّر لنظريّة الكسب على يد كلّ من الباقلّانيّ والجوينيّ من علماء الأشعريّة، إذ أثبت الأوّل تأثيراً للقدرة الحادثة، وأكّد الثاني على أنّ فعل العبد منسوب إلى قدرته، في الوقت الذي تستند فيه هذه القدرة إلى السبب، ويستند هذا السبب إلى سبب، وهكذا ينتهي إلى سبب الأسباب، وهو الخالق للأسباب والمسبّبات (يراجع: الشهرستانيّ: الملل والنحل ١ : ١٢٨).

(٣) البياضيّ، كمال الدين: إشارات المرام من عبارات الإمام ٢٥٧.

(٤) الشهرستاني: الملل والنحل ١ : ١٢٨.

(٥) انظر القاضي عبد الجبّار: المختصر ٢١٦ ؛ المغني ٨ : ٨.

الفعل، المخلوقة له من قِبل الله تعالى، ثمّ يتصرّف هذا الإنسان بهذا الفعل كما يريد.

إلّا أنّ هذا الاتّجاه يمثّل بعض الغموض والتناقض مقارنةً بالفكر المعتزليّ، أو حتّى الجبريّ. إنّ فكرة الكسب في الواقع لم تكن أكثر من محاولة لإيجاد شيء ما، يستطيعون به نفي الظلم عن الذات الإلهيّة ـ كما هو حال الجبريّة ـ دون أن يكون هذا الكسب شيئاً يُعطي للإنسان إمكانيّة الفعل أو الترك والحريّة والاختيار. والتوفيق في الأسس الفكريّة التي أضافها الأشعريّة إلى هذا التراث يضع اتّجاههم الفكريّ ضمن الاتّجاه الجبريّ، بل يؤكّد أنّ المحصَّلة واحدة، وأنّ اختلافها لا يكون إلّا في نطاق المقدّمات والصياغات. وممّا يؤكّد ذلك أن الفخر الرازيّ قد فهم النتيجة التي يؤدّي إليها بالكسب فلم يستخدم هذه الكلمة،بل استعاض عنها بالكلمة الصريحة:الجبر.

ولا ننسى أنّ المعتزلة فنّدوا فكرة الكسب[1]،وحكموا بأنّها أكثر تهافتاً من الجبر

---

(١) تعرّض المعتزلة لهذه الفكرة على لسان القاضي عبد الجبّار بقوله: إنّ الكسب غير معقول، ولو ثبت معقولاً لكان لا يصحّ أن يكون جهة في استحقاق المدح والذمّ والثواب والعقاب؛ لأنّ عندهم ـ أصحاب الكسب ـ أنّه يجب عند وجود القدرة عليه حتّى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة ينصرف إليه المدح والذمّ والثواب والعقاب؛ لأنّ هذا سبيل المُرمى به من شاهق بالنزول، فكما أنّه لا يستحقّ على النزول المدح والذمّ لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك في الكسب، فإنّه لابدّ من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه ألبتّة. (يراجع: القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٣٧٠ ـ ٣٧١).

على أنّ موقف المعتزلة وهجومهم على الأشاعرة كان أكثر من التعرّض لفكرة الكسب، فقد رأى المعتزلة في الجبر الخالص مذهباً أقرب إلى التماسك من الموقف الوسط الذي قال به أصحاب الكسب؛ لأنّ جهم بن صفوان ـ على حدّ تعبير القاضي عبد الجبّار ـ كان منطقيّاً في مقدّماته، فهو

الخالص عند الجبريّة، ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل حتّى الأشعريّة المتأخّرون منهم لم يستطيعوا الدفاع عن نظريّة الكسب، ممّا كان مدعاة لاستمرار توجيه النقد إلى هذه النظريّة في كثير من الدراسات الحديثة التي اهتمّت بالفكر الأشعريّ؛ لأنّ الكسب ـ كما عبّر عنه كبار الباحثين ـ مذهب غريب يحمل التناقض بين ثناياه[1].

أمّا جعل زمام الأمور في كلّ ما يصدر من العبد إلى العبد وحده ـ كما قالت المعتزلة ـ فهذا ممّا يعطي العبد الاستقلال إلى حدّ الاستغناء عن الواجب الوجود، مع

يرى أنّ هذه الأفعال لا تتعلّق بنا، وإنّما نحن كالظرف بالنسبة لها، تُخلق أو لا تُخلق فينا ، والفاعل هو الله. أمّا أصحاب الكسب فإنّهم ينتهون إلى هذه النتيجة عندما يجعلون الفعل والكسب من خلق الله، ومع ذلك يقولون بتعلّق هذه الأفعال بالإنسان المكتسب (يراجع: شرح الأصول الخمسة ٣٦٢ وما بعدها).

وأخيراً قدّم المعتزلة اعتراضات حول فكرة الكسب متعلّقة بالناحية اللغويّة، ومنها ما هو متعلّق بإجماع الفرق الكلاميّة على رفض فكرة الأشاعرة. (يراجع: شرح الأصول الخمسة ٣٦٤، ٣٦٥). وللتوسّع في هذا الموضوع (يراجع: سالمة عبد الجبّار: الدين والحريّة ١٦٢ ـ ١٦٥).

(١) محمود قاسم: مناهج الأدلّة في عقائد الملّة ـ ابن رشد ١٠٧.

لابدّ أن نشير هنا إلى أنّه رغم الانتقادات التي تعرّضت لها فكرة الكسب ومذهب الأشاعرة بشكل عامّ، فإنّ كثيراً من الباحثين ظلّ يدافع عن نظريّة الكسب باعتبارها تمثّل الانسجام والتماسك، وينفي أن يكون هذا المذهب(مذهباً في الجبر) ويرى أنّ ثمّة خلافاً كبيراً بين مذهب الكسب ومذهب الجبر؛ فمذهب الكسب يقرّر أنّ الله خالق الفعل وأنّ الإنسان يكتسب فعلَه عن هذا الخالق، وكان لابدّ من هذا الحلّ الوسط لإنقاذ قِدم العلم الإلهيّ، وإله يعلم بصيغة العلم لا بصيغة الأمر . وهنا يسير المذهب مطّرداً منسجماً متماسك الأجزاء(يراجع النشّار: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام ١ : ١٨٢).

بقائه ممكناً في ذاته وفي اختياراته، وهو ينافي المبدأ القائل بأنّ الممكن مفتقر في ذاته إلى الواجب تعالى في كلّ ما يصدر عنه.

والتوغّل في هذه الفكرة مع الإمعان فيها، دون ما يترتّب عليها ربّما يؤدّي إلى ما ينفيه قوله تعالى ﴿وَقالَتِ اليَهودُ يَدُ اللهِ مَغلُولَةٌ﴾[1]، وما ورد في تفسيره من قولهم بأنّ الله قد فرغ وليس له التصرّف في الكون بعدما خلَق السماوات والأرض وبثّ فيها ما بثّ[2]، ومن هنا اقتضى العقل الحكم ضرورةَ مجانبة المبدأين، مهتدياً إلى نظريّة تعطي العبد المختار مسؤوليّة ما يصدر منه، مع الالتزام بأنّ له تعالى قدرةً كاملة وسيطرة مطلقة وسلطاناً شاملاً على الكلّ، من دون الالتزام باشتراك العبد مع خالقه في الفعل، بل يكون الفعل للعبد وحده، وهذا هو مفاد:

الرأي الثالث الذي عليه الإماميّة القائلون بفكرة الأمر بين الأمرين، فهي من جهة تشدّ الإنسان إلى النظام الكونيّ وتربطه بالقوّة الأزليّة، ومن جهة أخرى تترك له الحريّة والاختيار فيما يقوم به من فعل وترك. واستند الإماميّة في هذه العقيدة إلى قول الإمام الصادق عليه السلام (ش١٤٨هـ): «لا جبرَ ولا تفويض، ولكنْ أمرٌ بين أمرَين»[3]، إلّا أنّ الدقّة في التتبّع توحي بأنّ منشأ هذا القول هو كلام الإمام عليّ عليه السلام في جوابه المتقدّم للشاميّ حول القضاء والقدر، الذي أشار فيه إلى أنّ هذا المعنى يستند في جوهره إلى القرآن الكريم، إذ قال عليه السلام: «إنّ الله أمَرَ عبادَه تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّفهم

(١) سورة المائدة: ٦٤.

(٢) الشيخ الصدوق: التوحيد ٣٣٥.

(٣) نفسه ٣٦٢؛ الكلينيّ: الكافي ١: ١٦٠.

يسيراً»(١).

ونرى المرتضى يستند ـ مضافاً لما تقدّم ـ إلى ما رُوي من أنّ أبا حنيفة(ت ١٥٠هـ) استفسر من الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام (ش١٨٣هـ) قائلاً: ممّن المعصية؟ فقال له عليه السلام: «إنّ المعصية لابدّ أن تكون من العبد، أو من ربّه، أو منهما جميعاً؛ فإن كانت من الله تعالى فهو أعدلُ وأنصف من أن يظلم عبده ويأخذه بما لم يفعله، وإن كانت منهما فهو شريكه، والقويّ أَولى بإنصاف الضعيف، وإن كانت من العبد وحده فعليه وقَع الأمر، وإليه تَوجّه النهي، وله حقّ الثواب والعقاب، ووجبَت له الجنّة والنار»(٢).

كما استند الإماميّة ـ ومنهم المرتضى ـ إلى ما رواه الحسن بن عليّ الوشّاء عن الإمام الرضا عليه السلام قال: سألتُه فقلتُ له: الله فوّض الأمر إلى العباد؟ قال: «اللهُ أعزّ من ذلك»، قلتُ: فأجبرهم على المعاصي؟ قال: «الله أعدل من أن يجبرهم على فعلٍ ثمّ يعذّبهم عليه». قيل: فبين هاتين المنزلتين منزلة ثالثة؟ قال عليه السلام: «نعم، كما بين السماء والأرض»، فقيل: ما هي؟ قال عليه السلام: «سرّ من أسرار الله»(٣).

وهذا الحديث يصحّ أن يكون ردّاً على ما ادّعته المجبّرة آنفاً، الذين قالوا بأنّ حقيقة

---

(١) لقوله تعالى: ﴿فَمَن شاءَ فَلْيُؤمِنْ ومَن شاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ سورة الكهف: ٢٩؛ وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذينَ يُخالِفُونَ عَن أمرِه﴾ سورة النور: ٦٣؛ وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ ولايُريدُ بِكُمُ العُسرَ﴾ سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٥١ ـ ١٥٢؛ الفصول المختارة ١: ٤٢.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢٣ ـ ١٢٤؛ الشيخ الصدوق: التوحيد ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

الأفعال لله لا للعباد[١].

وممّا أفاده المرتضى وسائر الإماميّة يتبيّن أنّ فكرة الأمر بين الأمرين هي الحلّ الوحيد بين ما لدينا من حلول لمشاكل مستعصية؛ إذ إنّ الإنسان الحرّ الإرادة الشاعر بالمسؤوليّة يستطيع أن يتحمّل تبعات أعماله، فيتجنّب ما استطاع اقتراف ما يخالف القانون أو النظام الاجتماعيّ أو الدين، ويحاول جاهداً التعاون مع أبناء جنسه للرقيّ بمجتمعه حسب ما وُضِعَ له من مناهج. كما نجد في هذه الفكرة ما يبرّر الإلحاح بالدعوات الخيّرة في الأخلاق إلى تهذيب السلوك. أليس الإنسان هو الكائن الذي وُهب الفهم لأمثال هذه الدعوات، والانتفاع بها في طريقه إلى الخير والحقّ؟ فما بقي إلّا أن نعلم أنّا فاعلون لأفعالنا وفق ما تقدّم بدلالة العقل والنقل، وهذا ما يطلعنا عليه الشريف المرتضى.

الخير والشرّ ومعنى نسبتهما إليه تعالى

في بادئ الأمر يشير المرتضى إلى أهميّة التمييز بين جانبين:

- الأوّل: إنّ العافية والبلاء والفقر والغَناء والصحّة والسقم... كلّ هذا من عند الله، وقد تُسمّى شدائد الدنيا شرّاً، وهي في الحقيقة حكمة وصواب وحقّ وعدل.
- الثاني: عدم صحّة ما نسب المجبّرة من الفجور والكذب والكفر إلى الله، بل الظلم من الظالمين والكذب من الكاذبين، والعدل والإنصاف من ربّ العالمين[٢].

وبالنظر لأهميّة الجانب الثاني على مرّ العصور وما ينتاب المكلّف أحياناً، أعطاه

---

(١) الشريف المرتضى: المحكم والمتشابه ١١١.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٠؛ وهو ما عليه القاضي عبد الجبّار في كتابه: المختصر ٢١١.

المرتضى جانباً كبيراً من الأهمّيّة، من خلال استدلاله عليه بآيات، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾[١]. قال المرتضى: ولم يقل مِن عندِ خالقهم، فعلمنا أنّ المعصية من عباده، وليست هي من قِبَله[٢].
- قوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ ما قَدَّمَتْ لَهُم أَنْفُسُهُم﴾[٣] وما قدّمته لهم أنفسهم ـ كما يقول ـ لم يقدّمه لهم ربُّهم[٤].
- قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾[٥] ولم يَقُل حَمَلَه على القتل ربُّه، ولا ألجأه إليه خالقه[٦].

وكان المقتضىٰ أن يُنبَّه على روح الاستدلال بهذه الآية ونظائرها، بتوضيح أنّ نسبة الفعل إلى الفاعل المباشر إنّما تصحّ بدون قرينة، حيث كان القائم بالفعل مختاراً، أمّا إذا كان مُلجَأً ومقهوراً تحت قدرة القاهر، كالسيّارة تسحق المارَّ يقودها سائقها، ففي مثل ذلك لابدّ من نصب قرينة على أنّ النسبة إلى المباشر من باب التجوّز، فلا يُصار إليه مع فقد القرينة، بل يكون الحمل على أنّ الفعل من غير المباشر مع فقدها غلطاً.

وهناك آيات أخرى استشهد بها المرتضى للدلالة على أنّه تعالى أضاف معاصي

---

(١) سورة البقرة: ١٠٩.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٠.

(٣) سورة المائدة: ٨٠.

(٤) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٠.

(٥) سورة المائدة: ٣٠.

(٦) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٠.

العباد إلى الشيطان، ومنها: قوله تعالى:﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجسٌ مِن عَمَلِ الشيطان﴾(٢) فقال: رجس من عمل الشيطان، ولم يقل من عمل الرحمن، وأخبر أنّ الشيطان يصدّ عن ذِكر الله، ولم يقل الرحمان يصدّ عن ذكر الله(٣).

ومن الواضح أنّ ما نُسب إلى الشيطان إنّما هو الإضلال أو ما يقرب منه، ولم يُنسَب إليه نفس الفعل، كقوله تعالى: ﴿إنّما النَّجوى مِن الشَّيطانِ﴾(٤). وأمّا ما يبدو منه نسبة فعل الشرّ إلى الشيطان، فقوله تعالى: ﴿إنَّما الْخَمرُ وَالْمَيسِرُ والأنصابُ والأزلامُ رِجْسٌ مِن عَمَلِ الشيطان﴾(٥)، فالمقصود أنّ الشيطان يحرّض الإنسان على هذه الأعمال ويحبّبها إليه، وذلك بقرينة قوله تعالى: ﴿إنَّما يُريدُ الشيطانُ أن يُوقِعَ بَينكُم﴾، إذ من الواضح أنّ الفاعل المباشر في تلك الأعمال الإنسان نفسه، فعليه نسبة هذه الأعمال إلى الشيطان إمّا لأنّ هذه الأشياء ـ الخمر والميسر... إلخ ـ من صنع الشيطان، ثمّ إغرائه البشر على تعاطيها ـ كما لا يبعد ـ، وإمّا لأنّ ذلك الفعل بتحريض وإغواء منه كما هو الواضح، ولأجله تُنسَب الغواية إلى الشيطان.

---

(١) سورة المائدة: ٩١.

(٢) سورة المائدة: ٩٠.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٢.

(٤) سورة المجادلة: ١٠.

(٥) سورة المائدة: ٩٠.

الفرق بين صنع الخالق وصنع المخلوق

يرى المرتضى أنّ هناك فرقاً بين فعل الله تعالى وفعل العبد، مستدلاً على كلّ منهما بالكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أوّلاً: من الكتاب العزيز

إنّ ما يميّز فعلَ الله تعالى عن فعل العبد في رأي المرتضى:

- قوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللهِ الّذِي أَتْقنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾،[١] فلمّا لم يكن الكفر بمُتْقَن ولا بمحكَم عَلِمنا أنّه ليس من صُنعِه[٢].
- قوله تعالى: ﴿الّذِي أحسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[٣].فلمّا لم يكن الكفر بِحَسَن عَلِمنا أنّه ليس من خلقِه ولا من فِعلِه؛ لأنّ خلق الله هو فِعله، وقد قال تعالى بأنّه: ﴿يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾،[٤] وقال:﴿كذلك اللهُ يَفعَلُ ما يَشاءُ﴾[٥]، وأخبر أنّ خَلقَه وفِعلَه واحد[٦].

لكن لو قال قائل: إنّ الكفر حَسَن لأنّ الله خلَقَه، فماذا يكون الجواب؟ هنا يجيب المرتضى بأنّه لو جاز أن يكون حسَناً ـ لأنّ الله خلَقَه ـ جاز أن يكون حقّاً وصدقاً وعدلاً وصلاحاً. فلَمّا لم يَجُز أن يكون الكفر حقّاً ولا صدقاً ولاعدلاً ولا صلاحاً لم يَجُز أن يكون حسَناً، ولو كان الكفر حسَناً كان الكافر محسناً إذ فَعَل حسَناً. فلَمّا كان الكافر

---

(١) سورة النمل: ٨٨.

(٢) الشريف المرتضى:إنقاذ البشر ٧٤، ٩٦.

(٣) سورة السجدة: ٧.

(٤) سورة آل عمران: ٤٧.

(٥) سورة آل عمران: ٤٠.

(٦) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٤.

مسيئاً مفسداً كاذباً عَلِمنا أنّ فِعلَه ليس بحسَنٍ ولا حقٍّ ولا صدق ولا عدل ولا صلاح[١].

والإشكال المشار إليه مبنيّ على إنكار قاعدة التحسين والتقبيح العقليَّين، وهذه غفلة من المستشكِل؛ لأنّه حول تمييز صُنع الخالق من صُنع المخلوق، وتحسين الأوّل وتقبيح أو تحسين الثاني مرتبطٌ بالعدل، المتوقّف على التحسين والتقبيح العقليَّين، ومن هنا كان المرتضى على حقّ حينما ردّ على المستشكل بإثبات القبح لأفعال الكفّار والعصاة فحسب.

وجواب المرتضى المتقدّم قد هيأ الجوّ النفسيّ للدخول فيما استَدلّ به هو على ما يميّز فعل العبد عن فعل الله تعالى من الآيات الكريمة، نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾[٢]، فلو كان فاعلاً لها ـ كما يقول القائل ـ لكان قد أنزل بها أعظم السلطان والحجّة[٣].
- قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٤]. فأخبر أنّهم جعلوا له شركاء، ولو كان هو الجاعلَ لَمَا كان قد جعل لنفسه شركاء. ولا يخلو من أن يكون هو جَعَل لنفسه شركاء

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٥.

(٢) سورة النجم: ٢٣.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٥.

(٤) سورة الأنعام: ١٠٠.

دونهم، أو يكونوا هم الذين جعلوا له شركاء، وهو عن ذلك متعالٍ لم يفعله ولم يجعله. ولو كان هو الذي جعل لنفسه شركاء دون عباده، أو إن كان هو جعل ما جعلوا، كان قد جعل لنفسه شركاء كما جعل ذلك عبادُه، فكان قد شارك عبادَه في شِركهم وكفرهم، ومَن جعل لله تعالى شريكاً فقد أشرك بالله غيرَه[١].

ويورد المرتضى تساؤلاً مفاده: إن قالوا: ما أنكرتَ أن يجعل الله ما يجعل العباد؟ قيل لهم: لو جاز أن يكون جاعلاً لِما جَعَلَه العباد لكان عادلاً بعدل العباد، ومصلِحاً بصلاحهم، وجائراً بجورهم، ومفسداً بفسادهم، وكاذباً بكذبهم، إذ كان لكذبهم وفسادهم وجورهم فاعلاً، فلمّا لم يَجُزْ ما ذكرنا علِمنا أنّ الله لم يجعل لِما جَعَله العباد[٢].

وينبغي الإشارة إلى أنّه لم يثبت من الذين يعتقدون أنّ الله سبحانه خالقٌ لأفعال العباد ـ من الحسنات والسيّئات ـ إنكارُ نسبة الجعل والخَلق لِما نسب الله سبحانه إلى العباد. فعليه ما جاء من احتجاج المرتضى لا يناقض ما أُثر عن مسلكهم، فهذا الفخر الرازيّ ـ مثلاً ـ يقول: أصل الحركة إنّما يوجد بقدرة الله، أمّا وصف كونها صلاة وكونها زنا إنّما يقع بقدرة العبد[٣]. والذين أنكروا نسبة وصف الفعل إلى العبد أيضاً قالوا: لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، وفي صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلّقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة ألبتّة[٤].

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٥ ـ ٧٦.

(٢) نفسه ٧٦.

(٣) الفخر الرازي: الأربعين ٢٢٧.

(٤) نفسه ٢٢٨.

إنّ هؤلاء ينكرون التحسين والتقبيح العقليَّين، والملاحَظ عليهم أنّ مقالتهم تستلزم كونه تعالى جائراً مفسداً، وعليه فالحريّ أن نقول: إنّ نسبة ما جاء في الآيات من الأفعال إلى العباد ليس كذباً ـ جزماً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ منه، فإمّا تجوّز لا يُصار إليه بدون قرينة، وإمّا مبنيّ على التأدّب، وأنّه من حسن الأدب لا يُنسَب إلى الله تعالى ما نراه قبيحاً، كما نُقِل عن الخطّابيّ مثله في التعليق على الحديث النبويّ: «لبّيك وسَعدَيك، الخيرُ في يديك، والشرّ ليس إليك»[١]، وهو غير وارد؛ لأنّه اعتراف بالتحسين والتقبيح العقليَّين من جهة، ولأنّ هذه النسبة صدرت من الله سبحانه من جهة ثانية، ولأنّه لو كانت هذه الأفعال منه تعالى لَما تمّ الاحتجاج القرآنيّ على الكفّار وأهل البدع والأهواء من اليهود والنصارى والمشركين.

ثانياً: من الأخبار الواردة عن الرسول ﷺ والصحابة.

هناك جملة من الأخبار[٢] الواردة عن النبيّ ﷺ وبعض صحابته استشهد بها المرتضى للدلالة على إضافة الحُسن إلى الله والسوء إلى العباد، منها[٣]:

ما روي عن أبي هريرة أنّه قال: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة قال: «لبّيك وسَعدَيك، الخيرُ في يَدَيك، والشرّ ليس إليك».

ما روي عن أنس أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «سيكون في هذه الأمّة أقوام

---

(١) رواه كلّ من مسلم في: صحيحه ٦: ٥٦ ـ ٥٧؛ والنسائيّ في: السنن ٢: ١٠٠ ـ ١٠١؛ والبيهقيّ في: السنن الكبرى ٢: ٣٢.

(٢) استخرجتُ مصادر بعض الأحاديث لكفايتها فيما هو المقصود من هذه الرسالة.

(٣) يراجع الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٨ ـ ٧٩.

يعملون بالمعاصي ويزعمون أنّها من الله، فإذا رأيتموهم فكذّبوهم ثمّ كذّبوهم»[١].

ما روي عن ابن مسعود أنّه سُئل عن امرأة تُوفّي عنها زوجها ولم يفرض لها صِداقاً، فقال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمِن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان[٢].

ثالثاً: من الأدلّة العقليّة

استدلّ الشريف المرتضى على أنّ الله تعالى لم يفعل أفعال العباد وأنّ فعل الخلق غيرُ فعل الله سبحانه، بعدّة أدلّة عقليّة، نذكر بعضاً منها[٣]:

الدليل الأوّل

أنّ الله لا يجوز أن يعذّب العباد على فِعلِه، ولا يعاقبهم على صُنعِه، ولا أن يأمرهم بأن يفعلوا ما خَلَقَه، فلمّا عذّبهم على الكفر وعاقبهم على الظلم وأمَرهم بأن يفعلوا الإيمان، عَلِمنا أنّ الكفر والظلم والإيمان ليست من فعل الله، ولا من صُنعه.

ويقرب من هذا الدليل ما أفاده هو أيضاً في معرض ردّه على المجبِّرة الذين احتجّوا[٤] بقوله تعالى: ﴿وَاللهُ خَلَقَكُم وَما تَعمَلُون﴾[٥]، إذ أورد المرتضى في كتابه

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٧٩.

(٢) رواه أبو داود في: السنن٢: ٢٠٢، وبهذا المضمون عن أبي بكر؛ يراجع الدارميّ: سنن الدارميّ ٢ : ٣٦٥ـ٣٦٦.

(٣) للاطّلاع على جميع الأدلّة، يراجع الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٨٠ ـ ٨٣.

(٤) يراجع ذلك عند الأشعريّ:الإبانة ٩٦؛ والبغداديّ: أصول الدين ١٣٥.

(٥) سورة الصافّات: ٩٦.

(تنزيه الأنبياء) حقيقتين: الأولى: لو كان مراده تعالى بالآية ما ظنّوه من أنّه تعالى خلَقَهم وخلَقَ أعمالهم، لَوَجب أن يكون عاذراً لهم، ومُزيلاً للَّوم عنهم؛ لأنّ الإنسان لا يُذَمّ على ما خُلِقَ فيه، ولا يُعاتَب ولا يُوبَّخ. أمّا الحقيقة الثانية فهي قوله: لو حمَلنا الآية على ما توهّموه لكان الكلام متناقضاً من وجه آخر؛ لأنّه قد أضاف العمل إليهم بقوله: ﴿وَما تَعْمَلُونَ﴾، وذلك يمنع من كونه خَلقاً لله تعالى؛ لأنّ العامل للشيء هو مَن أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود والخَلق، فكيف يكون تعالى خالِقاً لِما أحدثه غيرُه وعَمِله؟![1]

وهناك حقائق ثلاث أخرى، أوردها المرتضى في أماليه، لها صلة بهذا الدليل، ولكن رعايةً لمنهج البحث أكتفي بالإشارة إلى مصادرها[2].

الدليل الثاني

لو جاز أن يفعل العبد فِعل ربّه، وأن يكسب خَلق إلهه ـ كما قال مخالفونا: إنّ العباد فعلوا فِعلَ ربّهم ـ لجاز أن يكون كلامهم كلام الله، فيكون كلام العبد كلام ربّه، كما كان كسب العبد فعلَ خالقه، فلمّا لم يجُز أن يكون كلام العبد كلام خالقه، لم يجُز أن يكون فِعلُ العبد فِعلَ إلهه، ولا كسبُ العبد صنعَ خالقه، فثبت أنّ أفعال العباد غيرُ فِعل ربّ العالمين[3].

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤١؛ إنقاذ البشر ٩٨ ـ ٩٩.

(٢) الحقيقة الأولى يراجع فيها: الأمالي ٢: ٢٣٩، والحقيقة الثانية يراجع فيها: الأمالي ٢: ١٨١؛ إنقاذ البشر ٩٦؛ والحقيقة الثالثة يراجع فيها: الأمالي ٢: ١٠٩.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٨١.

الدليل الثالث

أنّ الله سخط الكفر وعابه وذمّ فاعله، ولا يجوز على الحكيم أن يذمّ العباد على فعله ولا يعيب صُنعَه ولا يسخط، بل يجب أن يرضى بفعله؛ لأنّ من فَعَل ما لا يرضى به فهو غير حكيم، ومَن يعيب ما صنَع ويصنع ما يعيب فهو مَعيب، والله يتعالى عن هذه الصفات علوّاً كبيراً[1].

الدليل الرابع

لا تخلو أفعال العباد من: أن تكون كلّها فعلَ ربّ العالمين لا فاعلَ لها غيرُه، أو أن تكون فِعلَه وفِعلَ خلقِه وكسبَهم، أو أن تكون فِعلَ العباد وليست فِعلَ الله. فلمّا لم يجُز أن يكون الله تعالى منفرداً بالأفعال، ولا فاعل لها غيره[2]؛ لأنّه لو كان كذلك كان لا يجوز إرسال الرسل وإنزال الكتب، ولبطل الأمر والنهي والوعد والوعيد والحمد والذمّ؛ لأنّه لا فعل للعباد، ولَوجب أن يكون هو الفاعل لِشتمِ نفسه، ولِلَعن أنبيائه، وللفسوق والفجور والكذب والظلم والعبث والفساد. فلو كان ذلك منه وحده كان هو الظالم والكاذب والعابث والمفسد، إذ لا فاعل للظلم والعبث والكذب والفساد غيره، ولو كان فاعلاً لِـما فعَلَه العباد كان هو الفاعل للظلم الذي فعَلَه العباد والكذب والعبث والفساد، وكان يجب أن يكون ظالماً كما أنّهم ظالمون، وكان عابثاً مفسداً، إذ لم يكونوا الفاعلين لهذه الأمور دونه، ولا هو الفاعل لها دونهم، فلمّا بطل هذان الوجهان ثبت الثالث، وهو أنّ هذه الأفعال عملُ العباد وكسبُهم، وأنّها ليست من فعل ربّ

---

(١) نفسه٨٢.

(٢) هذا الكلام صريح في إشارته إلى الأمر بين الأمرين.

العالمين ولا صُنعِه[١].

وهذه الأدلّة وغيرها ـ ممّا لم نذكره اختصاراً ـ رغم متانتها تتوقّف على التحسين والتقبيح العقليَّين. وعُذر الشريف المرتضى في ذلك هو أنّ مسألة الجبر والاختيار والأمر بين الأمرين من صلب مسائل العدل الإلهيّ، فلو كان أحدٌ منكراً لعدله سبحانه، فلا داعي لسرد هذه الأدلّة أو غيرها أمامه قبل إقناعه بعدله تعالى، والمرتضى قد فرغ من بحث العدل.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ العلّامة الحلّيّ أفرد كتاباً أسماه (استقصاء النظر في البحث عن القضاء والقدر) تعرّض فيه لذكر هذه المسألة، وقد حذا فيه حذو الشريف المرتضى في منهجه، من خلال استدلاله على ما يراه بالعقل والنقل.

تنزيه تعالى عن القضاء بغير الحقّ

يرى المرتضى أنّ الله تعالى قضى الطاعة إذ أمر بها، ولم يقض الكفر والفجور والفسوق، مستدلّاً على ذلك بأدلّة قرآنيّة، منها:

قوله تعالى: ﴿وَاللهُ يَقضِي بِالحَقِّ﴾[٢]، فعَلمنا أنّه يقضي بالحقّ ولا يقضي بالجور[٣].

قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلّا تَعبُدُوا إلّا إيّاهُ وبِالوالِدَينِ إحْساناً﴾[٤]، فعَلمنا أنّه لم

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٨٣.

(٢) سورة غافر: ٢٠.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٩٤.

(٤) سورة الإسراء: ٢٣.

يقضِ عبادة الأصنام والأوثان، ولا عقوق الوالدين[١].

وهناك دليل يتكوّن من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الله تعالى أوجب علينا الرضىٰ بقضائه ولا نسخطه.

الثانية: أنّ الله تعالى أوجب علينا أن نسخط الكفر ولا نرضاه، فعَلمنا أنّ الكفر ليس من قضاء ربّنا[٢].

وهذه الأدلّة في غاية المتانة، ولا مهرب ولا مناص لأحد عن الالتزام بمفادها، وقد اعتمد المرتضى في هذه الأدلّة على عنصرين لا غنى لأحد عن الآخَر في شؤونه الدنيويّة والأخرويّة، أولّهما: الاعتماد على صريح القرآن الذي هو الحجّة الأساسيّة. وثانيهما: هو تحكيم العقل القاضي برفع التناقض عن كلامه تعالى وتنزيهه عن التناقض، فهو يأمر بالرضىٰ بقضائه وينهى عن الرضىٰ بالكفر، بل يأمرنا بالسخط.

وفرضُ صدورهما معاً منه يؤدّي إلى التناقض في كلامه تعالى، ومن ضروريّات الإسلام تنزيه كلامه عن التناقض، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ الله لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾[٣].

الاستطاعة

الاستطاعة عند المرتضى هي القدرة، ولابدّ من توفّرها عنده ـ من حيث التوقيت ـ

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ٩٤.

(٢) نفسه.

(٣) سورة النساء: ٨٢.

قبل إحداث المقدور. وهذا ما سبقه إليه أستاذه الشيخ المفيد[١]،وهو ما عليه تلميذه الشيخ الطوسيّ[٢]،وبعض الزيدية أيضاً[٣]، بخلاف الأشعريّة، الذين قالوا بمقارنة الاستطاعة للفعل[٤]. واستدلّ هؤلاء على ما يعتقدونه بأدلّة لا يسع المجال ذكرها[٥].

ويعلّل المرتضى مذهبه في ذلك بأنّ القدرة ليست بعلّة ولا موجبة، وإنّما يُحتاج إليها ليكون الفعل بها محدَثاً، فإذا وُجِد استُغنِي عنها[٦]،وفي ذلك يقول الشيخ الطوسيّ:(إنّ القدرة يُحتاج إليها ليخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود، فلو وُجِد مقدورها لاستُغني عنها)[٧].

ويُلاحَظ أنّه إن كان مقصود المفيد والمرتضى والطوسيّ مِن تقدّم القدرة والاستطاعة على حدوث فعل المقدور والمستطاع التقدّمَ في الرتبة، فما أفادوه متين، وكذلك إن كان مقصودهم به تقدّمُ بعض أجزاء العلّة على معلولها، فهو متين أيضاً. وأمّا إن كان المقصود به التقدّمُ الزمانيّ ـ كما قد يلوح من كلماتهم ـ فما استدلّوا به من حاجة الفعل إليها لا يقتضي ذلك.

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٢١٣؛ وقد أورد الشيخ الصدوق في: التوحيد ٣٤٦ وما بعدها عدّة روايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تؤكّد على تقدّم الاستطاعة على الفعل.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٠٤.

(٣) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ١٤٠.

(٤) الأشعريّ: اللمع ٥٥؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٢٨٧.

(٥) للاطّلاع عليها يراجع المصادر المتقدّمة.

(٦) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٣.

(٧) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٠٤.

تكليف ما لا يطاق

هو كلّ ما يتعذّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة أو عدم العلم أو عدم الآلة[١]. وإجماع الإماميّة[٢] والمعتزلة[٣] صريح في قبحه، بخلاف الأشعريّة[٤].

ونلمس موقف المرتضى ـ الموافق للعدليّة ـ في هذا الموضوع، في ثلاثة مواضع:

الأوّل: من خلال استشهاده بالآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفساً إلّا وُسعَها﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٦]. قال المرتضى: (إنّ مثل هذا كثير في كتاب الله، وفيه بطلان ما ادّعوه ونسبوه إلى الله تعالى بأن يأمر خلقه بما لا يقدرون عليه)[٧].

الثاني: من خلال استشهاده بأحاديث عن الرسول صلّى الله عليه وآله، منها قوله: «اللّهمّ أنت ربّي لا إله إلّا أنت، خلقتَني وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت...»، وهذا الحديث

---

(١) نفسه ١٠٥.

(٢) التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ١١٩؛ الكراجكيّ: كنز الفوائد ٤٠.

(٣) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢٧٥.

(٤) الباقلّانيّ: التمهيد ٢٩٤؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢: ٤٢.

(٥) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٦) سورة التوبة: ٧٠.

(٧) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢٣؛ المحكم والمتشابه ١١١.

تلقّته الأمّة بالقبول كما يقول الشريف المرتضى[١]، وقوله لابنته فاطمة الزهراء عليها السلام (ش ١١هـ) حين أخدمها غلاماً: «لا تُكلّفيه ما لا يُطيق»[٢].

وهناك كلام آخر للمرتضى يبيّن موقفه من ذلك أورده في أماليه، يصبّ في نفس المعنى الوارد فيما تقدّم[٣].

والواقع أنّ مسألة تجويز تكليف ما لا يطاق ـ ممّا يعني نسبة كلّ ما يحدث في العالم من خير وشرّ إلى الله سبحانه ـ مسألة قديمة[٤] ذات أبعاد تاريخيّة وسياسيّة، ولذلك وُجِد أنصار لكلا الفريقين. كما أنّ وجود بعض الآيات التي تَوهَّم فيها بعضُهم في نسبة الخير والشرّ إليه تعالى أوجد مستمسكاً لأولئك الذين أرادوا أن يتبرّؤوا ممّا فعلوه بمحض اختيارهم، ويجعلوا المسؤوليّة على الله سبحانه، ويتّخذوا من ذلك ذريعة لسدّ أفواه معارضيهم. إلّا أنّ الله سبحانه أبى إلّا أن يتمّ الحجّة على عباده، فخلَق حمَلة الحقّ في كلّ عصر، لينادوا بأنّ مَن فعَل فعلاً هو باختياره وإرادته فهو وحده يتحمّل المسؤولية وتبعاتها في الدنيا والآخرة، والتاريخ حافل بوقائع برزت فيها مواقف حمَلة الحق بروز النجوم في الليلة الظلماء[٥].

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٢٠؛ ويراجع أيضاً: ابن ماجة: السنن ٤: ٢٧٤؛ والنسائيّ: السنن ٨: ٢٤٦ ـ ٢٤٧؛ وأبا داود: السنن ٤: ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) يراجع الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ١٦٣.

(٤) أنظر ما أورده الشهرستانيّ في: الملل والنحل ٢: ٧٢ وما بعدها.

(٥) كوقفة الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام أمام عبيد الله بن زياد ـ والي يزيد بن معاوية على الكوفة ـ وإشعاره بأنّ الناس هم الذين قتلوا أخاه عليّاً الأكبر عليه السلام وليس الله، كما قال ابن زياد (يراجع: الخوارزميّ: مقتل الحسين ٢: ٤٢ بتصرّف).

معنى الهدى في المؤمن والكافر

يرى المرتضى أنّ الهدى لغةً: الدلالة، قال: وأمّا ما يدلّ على ذلك من اللغة فإنّ كلّ من دلّ على شيء فقد هَدى إليه[١]. وحيث بيَّن معنى الهدى، فهو يرى فيه وجهين:

الأوّل: الهدى بمعنى **الدليل والبيان**، وهو الذي هَدى الله به كلّ مكلّف: الكافر والمؤمن[٢]، واستشهد على صحّة هذا الوجه بآيات عديدة، منها:

قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٣]. قال المرتضى: فقد أخبر الله تعالى أنّه هَدى ثمود الكفّار فلم يهتدوا، فأخذتهم الصاعقة بكفرهم[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا...﴾[٥]، يعني الدلالة والبيان[٦].

الثاني: الهدى بمعنى **الثواب والنجاة**، وهذا الهدى لا يفعله الله تعالى إلّا بالمؤمنين المطيعين القائلين عن الله ورسوله. واستدلّ المرتضى على هذا الوجه بآيات عديدة أيضاً، منها:

قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

(٢) نفسه.

(٣) سورة فُصّلت: ١٧.

(٤) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

(٥) سورة الإسراء: ٩٤.

(٦) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

بَالَهُمْ﴾[١]، قال المرتضى: وإنّما سيهديهم بعد القتل بأن يُنجيَهم ويثيبهم[٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾[٣]، قال: وإنّما يهديهم بإيمانهم بأن ينجيهم ويثيبهم[٤].

فهذا الهدى وما أشبهه لا يفعله الله تعالى إلّا بالمؤمنين القائلين بالحقّ، على رأي المرتضى. غير أنّ تفسير الهدى بمعنى الكشف والهداية ـ على أن يكون الكشف والهدى هو الثواب والجزاء ـ غير واضح؛ لأنّه إنّما يتحقّق في الأمر المخفيّ، وأمّا الثواب الذي عاينه أهل النعيم في الآخرة، فما معنى هدايتهم وإرشادهم إليه والكشف عنه لهم؟

ولعلّ عذر المرتضى في بقاء الغموض في ذلك أنّه لم يُرد التطويل، كما نصّ عليه في نهاية كلامه، فقال: (ولولا كراهة التطويل لسألنا أنفسنا عن آيةٍ آية ممّا يحتاج إلى البيان)[٥].

على أنّه تمكّن ـ في محاولته التمييزَ بين وجهين للهدى ـ من حلّ النزاع ببيان طريق الحقّ الذي يراه بين القولين في معنى الهداية: أحدهما، أنّها إراءة الطريق، لقوله سبحانه: ﴿وَأَمّا ثَمُودُ فَهَدَيْناهُمْ﴾ إذ لا يُتصوَّر الضلال بعد الوصول إلى الحقّ. وثانيهما أنّه الإيصال إلى المطلوب، لقوله سبحانه: ﴿إِنَّكَ لا تَهْدي مَنْ أَحبَبْتَ﴾، فلا

---

(١) سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٤ ـ ٥.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

(٣) سورة يونُس: ٩.

(٤) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

(٥) نفسه ١٠٣.

يمكن تفسيره بإراءة الطريق، فإنّ النبيّ ﷺ كان شأنه إراءةَ الطريق.

حقيقة الإضلال منه سبحانه

يبيّن المرتضى حقيقة هذا الإضلال بقوله: إنّ الله أضلّ الكافرين بأن عاقبهم عقوبة لهم على كفرهم، ولم يُضلَّهم عن الحقّ، ولا أضلّهم بأن أفسدهم، جلّ وعزّ عن ذلك[١].

ويُستدلّ على ما يراه ـ من جواز كون الإضلال على نحو العقوبة والهلاك ـ بآيات[٢]، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الـمُجْرِمِينَ فِي ضَلالٍ وَسُعُرٍ﴾[٣]، قال المرتضى: يعني في هلاك وسعر، يعني سعر النار فيهم، إذ ليس في الآخرة ضلال هو كفر أو فسوق؛ لأنّ التكليف زائل في الآخرة، وقد بيّن الله تعالى من يُضلّ فقال: ﴿وَيُضِلُّ اللهُ الظالِمِينَ﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿كذلك يُضِلُّ اللهُ الكافِرِينَ﴾[٥]، وقال تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إلّا الفاسِقِينَ﴾[٦].

على أنّه يلفت الانتباه إلى أنّه تعالى لا يُضلّ ـ على النحو المتقدّم ـ إلّا بعد إقامة الحجّة، استناداً لقوله تعالى: ﴿وَما كانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إذْ هَداهُم حَتّى يُبيِّنَ لَهُم ما

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٢.

(٢) نفسه.

(٣)سورة القمر: ٤٧.

(٤) سورة إبراهيم: ٢٧.

(٥) سورة غافر: ٧٤.

(٦) سورة البقرة: ٢٦.

يَتَّقُونَ﴾[١]، قال المرتضى: فأخبر أنّه تعالى لا يُضلّ أحداً حتّى يقيم الحجّة عليه، فإذا ضلّ عن الحقّ بعد البيان والهدى أضلّه الله حينئذٍ بأن أهلكه وعاقبه[٢]. إذن فكلّ إضلال أضلّ الله به العباد إنّما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم[٣].

أمّا الإضلال الذي ينفيه المرتضى عن الله سبحانه فهو ما أضافه الله إلى غيره، مستدلّاً على ذلك بآيات، منها قوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّهُمُ السامِرِيُّ﴾[٤]، قال: أضلّهم بأن دعاهم إلى عبادة العِجْل[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَونُ قَومَهُ وَما هَدى﴾[٦] يريد إضلالهم بأن قال: ﴿أنا رَبُّكُمُ الأعلى﴾[٧] وأمَرَهم بالكفر ودعا إليه، والله لا يأمر بعبادةِ غيره ولا يُفسد عباده[٨].

ويمكن أن يكون المقصود بالإضلال المنسوب إلى الله سبحانه في الآيات الكريمة وفي كلمات أهل البيت عليهم السلام[٩] هو أنّ الله تعالى وضع جِبِلَّة الإنسان بحيث إذا راعى

---

(١) سورة التوبة: ١١٥.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٣) نفسه ١٠٤.

(٤) سورة طه: ٨٥.

(٥) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٤؛ ويراجع: القمّيّ، عليّ بن إبراهيم: تفسير القمّيّ ٢: ٦١.

(٦) سورة طه: ٧٩.

(٧) سورة النازعات: ٢٤.

(٨) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٤.

(٩) لمّا قُتل عمرو بنُ قَرظَة الأنصاريّ ـ حالما كان يقي الإمام الحسين عليه السلام أثناء صلاته بنفسه من سهام جيش عمر بن سعد ـ نادى أخوه عليُّ بن قرظة ـ وكان مع جيش عمر بن سعد ـ: ياحسين، يا... غَرَرتَ أخي حتّى قتَلتَه! فقال عليه السلام له: «إنّي لم أغرَّ أخاك، ولكنّ الله هداه

طريقاً محموداً كان أو مذموماً أَلِفَه واستطابه ولزمه، وتعـذّر صرفـه وانصـرافه عنـه، ويصير ذلك كالطبع الذي يأبى على الناقل، ولذلك قيل:(العادة طبعٌ ثانٍ، وهذه القوّة فِعل إلهيّ)[١]. ولعلّه إلى هذا المعنى أشار المرتضـى في أماليـه عنـد تفسـيره للحـديث الشـريف: (كلُّ مولود يُولَد على الفطرة، حتّى يكون أبواه يُهوّدانِه أو يُنصّرانه)[٢].

الإرادة وحقيقتها

يرى المرتضى أنّ الله تعالى أراد الإيمان من جميع الخلق إرادة ابتلاءٍ واختبار، ولم يُرِده إرادة إجبار واضطرار، مستدلّاً على ما يراه بقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوّامِينَ بِالقِسْطِ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾[٤]، فالله تعالى أراد أن يجعلهم قـردة إرادةَ إجبـار واضطرار فكانوا كلّهم كذلك، وأراد أن يقوموا بالقسط إرادة بلوى واختبار، فلو أراد أن يكونوا قوّامين بالقسط كما أراد أن يكونوا قردة خاسئين لكانوا كلّهم قوّامين شاؤوا أم أبَوا، ولكن لو فَعَل ذلك ما استحقّوا حمداً ولا أجراً[٥].

إذن فهو يؤكّد حصر إرادة الله تعـالى ـ إرادة البلـوى والاختبـار ـ لعبـاده بـالإيمان

وأضَلَّك». يراجع: ابن الأثير، أبا الحسن عليّ: الكامل في التاريخ ٤: ٢٧.

(١) الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم:المفردات في غريب القرآن ٢٩٩.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٨٥.

(٣) سورة النساء: ١٣٥.

(٤) سورة البقرة: ٦٥.

(٥) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٦ ـ ١٠٧، ويراجع: نفسه ١١٠ ـ ١١١، ويقرب ممّا أفاده آنفاً ما ورد في: أماليه ١: ١، وكذلك ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، وذلك في معرض إيضاحه للمراد من الآيات الواردة هناك.

والخير والصلاح، وعدم إرادته تعالى لهم الكفر والضلال. وهذا ما استدلّ عليه بالنقل والعقل؛ فمِن النقل آيات منها قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنيا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾ [١]، فأخبر أنّ ما أراده اللهُ تعالى هو غير ما أرادوا [٢]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [٣]، فأخبر أنّ إرادته في خلقه، تتمثّل في الهداية والتوبة والبيان. ثمّ قال تعالى: ﴿وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلاً عَظِيمًا﴾ [٤]، فأخبر أنّ ما أراد الله منهم غيرُ ما أراد غيرُه من الميل العظيم [٥]، وقوله تعالى: ﴿وَما اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلعالَمِينَ﴾ [٦]، فأخبر أنّه تعالى لا يريد الظلم بوجه من الوجوه [٧].

أمّا ما استدلّ به من العقل، فنذكر منه [٨]:

- إنّا وجدنا المريد لِشتمِ نفسه سفيهاً غير حكيم، فلمّا كان الله أحكم الحاكمين عَلِمنا أنّه لا يريد شتمه ولا سوء الثناء عليه.
- إنّ الكفّار إذا فعلوا ما أراد تعالى من الكفر كانوا محسنين؛ لأنّ مَن فَعَل ما أراد

---

(١) سورة الأنفال: ٦٧.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٧.

(٣) سورة النساء: ٢٦.

(٤) سورة النساء: ٢٧.

(٥) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٧.

(٦) سورة آل عمران: ١٠٨.

(٧) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١٠٧.

(٨) نفسه ١٠٨.

الله تعالى فقد أحسن، فلمّا لم يَجُز أن يكون الكافر محسناً في شتمه اللهَ ومعصيته له عَلِمنا أنّه لم يفعل ما أراد الله سبحانه وتعالىٰ.

- إنّ مَن أمر العباد بما لا يريده فهو جاهل، فلمّا كان ربّنا أحكم الحاكمين علمنا أنّه لم يأمر بشيء لا يريده؛ لأنّ مَن أمر بمدحه ولم يرد أن يفعله، ونهى عن شتمه وأراد أن يفعل، فهو جاهل ناقص. فلمّا كان الله أحكم الحاكمين عَلِمنا أنّه لا يريد أن يُشتَم ولا يُثنى عليه بسوء الثناء.

ويتبيّن ممّا أفاده المرتضى أنّ الإرادة على قسمين: إرادة بلوى واختبار، وإرادة إجبار واضطرار، فكأنّ المرتضى لم يكن بصدد البحث عن حقيقة الإرادة بمفهومها الواقعيّ وتوضيح الآراء المختلفة فيها، وإنّما كان غرضه بيان ما يمكن أن تتعلّق به إرادة الله سبحانه وما لا يُعقَل أن تتعلّق به. يدلّ على ذلك انتقاله من مقتبَل القول إلى التقسيم المذكور، من دون أدنى إشارة إلى ماهيّتها.

نعم، البحث عن حقيقة الإرادة له جهتان: الأولى: البحث عن مفهومها وحقيقتها، أنّها من الصفات والأفعال، وأنّها قديمة أو حادثة وغير ذلك، ممّا يتعلّق بكنهها. أمّا الجهة الثانية فهي: أنّ البحث عمّا يمكن أن تتعلّق إرادة مريد خاصّ، فإذا كان المريد من عامّة الناس، يمكن تعلُّق إرادته بالخير والشرّ والإيمان والكفر والطاعة والعصيان. وهاتان الجهتان ينبغي البحث عنهما في إرادة الله سبحانه، ولـمّا لم يكن المرتضى بصدد الجهة الأولى ـ حيث لم يكن البحث عن مفهوم الإرادة وطبيعتها ـ انصبّ اهتمامه على الجهة الثانية، فهو بحَث في أنّ حقيقة إرادته سبحانه من شأنها أن تتعلّق بالكفر أوّلاً، فوصَل إلى النتيجة التي صرّح بها، وكانت غايته ممّا أفاده في هذا الصدد.

ويلاحظ أنّ هذا التقسيم هو المعروف عندهم بتقسيمها إلى: التشريعيّة والتكوينيّة، والأولى هي التي تتعلّق بما هو مطلوب من العبد فِعله أو تركه، ويكون لإرادة العبد في تحقّق المراد، وفي انعدام المنهيّ عنه دخلٌ. والثانية هي التي لا يتخلّف المراد عنها، وإليها يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١].

ثمّ إنّ التحقيق حول صحّة هذا التقسيم، وأنّه وارد على الإرادة ـ بأن يكون لها نوعان متباينان أو أنّه تقسيم لمتعلّقاتها ـ المراد، فلا يكون لها إلّا قسم واحد ومفهوم فارد، له مقام آخر ينبغي تأسيس بحث مستقلّ له.

هل الإيمان والكفر بمشيئة الله؟

يرى المرتضى أنّ المشيئة الإلهيّة لإيمان العبد تنحصر في إشاءته تعالى أن يطيعوا على وجه التطوّع والإيثار لا على وجه الإجبار والاضطرار؛ لأنّه لو فعل ذلك لزال التكليف[٢]. واستدلّ على ذلك بآيات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٣].

وهو يصرّح بأنّ الله تعالى قد بيّن ذلك، فقال سبحانه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[٤][٥]، كما استدلّ على ذلك أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ مَا اقْتَتَلَ

---

(١) سورة يسٓ: ٨٢.

(٢) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١١ بتصرّف.

(٣) سورة يونس: ٩٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٥) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١١؛ وهذا ما عليه أستاذه الشيخ المفيد في: شرح عقائد الصدوق

الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾[١]، قال المرتضى معقّباً عليها: (ولو شاء الله لَحَال بينهم وبين ذلك، ولو فعَل لزال التكليف عن العباد؛ لأنّه لا يكون الأمر والنهي إلّا مع الاختيار لا مع الإلجاء والاضطرار. وقد بيّن الله ذلك بما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾[٢]، فأخبر أنّه لو شاء لأكرههم على الإيمان)[٣].

وما دمنا في بحث متعلّق المشيئة فلابدّ من الإشارة إلى أنّ المرتضى يصرّح بأنّ الله تعالى لم يشأ الشرك، وكَذَبَ الذين أضافوا إليه ذلك، لصريح آيات كريمة، نذكر بعضاً ممّا استدلّ به، كقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلا آبَاؤُنَا وَلا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾[٤]، فأخبروا أنّهم إنّما أشركوا بمشيئة الله فلذلك كذّبهم، ولو كانوا أرادوا أنّه لو شاء الله لحال بينهم وبين الإيمان لَمَا كذّبهم الله، قال الله تكذيباً لهم: ﴿كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾ ـ يعني عذابنا كما يقول المرتضى ـ ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ يعني هل عندكم من علم أنّ الله شاء الشرك؟! ثمّ قال تعالى: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلّا تَخْرُصُونَ﴾[٥]، يعني

٢٠٦.

(١) سورة البقرة: ٢٥٣.

(٢) سورة الشعراء: ٤.

(٣) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١٢.

(٤) سورة الأنعام: ١٤٨.

(٥) نفسه.

تكذبون[١].

وقد يرد تساؤل مفاده: هل يشاء العبد شيئاً، أو هل تكون للعبد إرادة ؟

هذا ما أجابنا عنه المرتضى بقوله: نعم، قد شاء العبد ما أمكنه الله من مشيئته، ويريد ما أمره الله بإرادته، فالقوّة على الإرادة فِعل الله، والإرادة فِعل العبد. ودليل المرتضى على ذلك، آيات، منها قوله تعالى: ﴿وقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شاءَ اتَّخَذَ إلى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[٣][٤].

ويظهر من كلامه أنّ الإرادة فِعل العبد وليست وصفاً له، ومن هنا يتولّد الإشكال على مَن فسّر الإرادة بالعلم، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك في فصل التوحيد، صفة الإرادة.

على أنّ هناك آيات تبيّن أنّ العبد قد يريد ما يكره الله من إرادته، منها قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً﴾[٦]، قال المرتضى: فأخبر أنّهم لو أرادوا لَفَعَلوا كما فعل مَن أراد

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١٢ـ١١٣.

(٢) سورة الكهف: ٢٩.

(٣) سورة المزّمّل: ١٩.

(٤) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١٣.

(٥) سورة الأنفال: ٦٧.

(٦) سورة التوبة: ٤٦.

الخروج[١].

وعندما ترى المجبّرة أنّ المشيئة الإلهيّة تشتمل على الطاعة والمعصية معاً[٢] ـ مستندين في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَما تَشاؤُونَ إلّا أن يَشاءَ اللهُ﴾[٣] ـ يجيب المرتضى عن ذلك بأنّ الله تعالى ذكر هذا المعنى في موضعين، وقد بيّنهما ودلّ عليهما بأوضح دليل وأشفى برهان على أنّها مشيئة في الطاعة، فقال: ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاؤُونَ إِلّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[٤]، وقال في موضع آخر: ﴿إنَّ هذِهِ تَذكِرَةٌ، فَمَنْ شاءَ اتّخَذَ إلى رَبِّهِ سَبِيلاً﴾[٥]، فالله تعالى قد شاء اتّخاذ السبيل ولم يشأ العبادُ ذلك إلّا وقد شاء الله لهم، فأمّا الصدّ عن السبيل وصرف العباد عن الطاعة فلم يشأ ذلك عزّ وجلّ[٦].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ مقصود المرتضى من كلّ ما سبق يتلخّص فيما يأتي:

أوّلاً: إنّ الله سبحانه أراد من العباد الإيمان والطاعة، ونهاهم عن الكفر والعصيان إرادة بلوى واختبار أيضاً، وما يصدر من العبد إنّما هو فعل العبد وليس من فِعله، سواء كان الإيمان والطاعة، أو الكفر والمعصية.

ثانياً: إنّ هذه الإرادة الإلهيّة ما هي إلّا تشريعيّة، بمعنى أنّه سبحانه شرّع لهم الشريعة

---

(١) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١٤.

(٢) القاضي عبد الجبّار:؛ شرح الأصول الخمسة ٤٧٥.

(٣) سورة الإنسان: ٣٠.

(٤) سورة التكوير: ٢٨ ـ ٢٩.

(٥) سورة المزّمّل: ١٩.

(٦) الشريف المرتضى: إنقاذ البشر ١١٤ ـ ١١٥.

وأوضح لهم المسلكَين، وما يترتّب عليهما من الحُسن والقبح، والثواب والعقاب، والصلاح والفساد.

ثالثاً: إنّه تعالى لم يترك الإنسان في حَيرةٍ تعصف به الرياح يميناً وشمالاً، بل بلطفه وكرمه بعث الأنبياء والرسل، ليوضّحوا له طرق السداد، ويكون ذلك كلّه ممّا يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، من دون الإلجاء والإكراه، ويكون ذلك معيناً للعبد على التخلّص من نوازع المعصية، كالشهوة والغضب والحقد والحسد فيه. ومن دواعي المعصية من الخارج ـ وهي الظروف التي تزيّن له المعصية، ودعاة الشرّ الذين يسعون في جلب بني آدم إلى النار حقداً عليهم وحسداً منهم ـ ومن ثمّ كان كلّ ما يصدر من العبد ـ من إيمان وطاعة أو كفر ومعصية ـ كان بمحض إرادته واختياره، ولذلك استحقّ الثواب والعقاب من دون أن يخرج عن قدرة الله التكوينيّة، إلّا أنّه بإيمانه وطاعته كان مُلبّياً لطلبه التشريعيّ، وبكفره وعصيانه كان متمرّداً على مولاه، ومخالفاً لِما ينهاه عنه بالنهي التشريعيّ.

الفصل الثالث: النبوّة

أوّلاً: النبوّة لغةً

أُطلِقَت النبوّة في اللغة على عدّة معانٍ، منها:

١. الخبر: فهي من النَّبَأ، وهو الخبر، تقول: نَبَأَ أو أنبَأَ، أي أخبر، فالنبيّ مَن أنبأ عن الله تعالى[١]، ويكون على هذا مهموزاً[٢]، وقد أوضح الشريف المرتضى هذا المعنى بقوله:(فأمّا وصفُه بأنّه نبيّ، فإن كان مهموزاً فهو من الإنباء والإخبار)[٣].

٢. الارتفاع: من النَّبوَة، وكذلك (النَّباوة) فهي غير مهموزة، يقال: تنبّا فلان وعَلا، فهو غير مهموز، ويكون معناه: الذي شرف على سائر البشر، والنبيّ ـ على هذا ـ الرفيع المنزلة عند الله[٤]، وهو ما أشار إليه المرتضى بقوله:(وإن كان مشدّداً ـ يعني

---

(١) الأصفهانيّ، شمس الدين: شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار(للبيضاويّ) ١٩٨؛ التفتازانيّ، سعد الدين: شرح مقاصد الطالبين٢: ١٢٨؛ الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربيّة ١: ٧٤ ـ ٧٥.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٤٤.

(٣) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٣.

(٤) الأصفهانيّ: شرح مطالع الأنظار ١٩٨؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٤٤؛ ابن منظور، جمال الدين: لسان العرب ١٥: ٣٠١ـ ٣٠٢.

لفظ نبيّ ـ غير مهموز، فهو من الرفعة وعلوّ المنزلة ، مأخوذ من النباوة)[١].

٣. الطريق: باعتبار أنّها وسيلة إلى الله تعالى، ويقال للرسل عن الله تعالى أنبياء؛ لكونهم طريق هداية[٢]، وهذا رأي لم يذهب إليه المرتضى.

ثانياً: النبوّة اصطلاحاً

لم يذكر الشريف المرتضى تعريفاً اصطلاحيّاً للنبوّة، كما هو الحال لدى أمثاله عند تعرّضهم لمثل هذا البحث. ولعلّ السبب هو وضوح تعريفها الذي هو: تفضّلٌ من الله تعالى على مَن اختصّه بكرامته، لِعلمِه بحميد عاقبته، واجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوّته في الفضل عمّن سواه[٣].

ومن ذلك يتبيّن أنّها منصب إلهيّ يجعله الله تعالى في من يشاء من البشر، الغرض منها إبلاغ أحكامه وأوامره. أمّا تعريف(النبيّ) عند المرتضى فهو: مَن كُلِّفَ برسالة الله تعالى دون غيره[٤]. ومن خلال ذلك يتمّ التركيز على أنّ النبوّة موهبة ورحمة واصطفاء إلهيّ لأحد من البشر، ولذلك عرّفه بعض العلماء مؤكّدين على هذا الجانب[٥].

ثالثاً: الفرق بين النبيّ والرسول

اختلف العلماء في بيان الفرق بين النبيّ والرسول على قولين:

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٣.

(٢) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥٦٧.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٧٤ ـ ٧٥.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٣.

(٥) الشعرانيّ، عبد الوهّاب: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ١ : ٢٠٣.

الأوّل: وهو ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أنّه لا يوجد فرق بينهما، فالنبيّ رسول، والرسول نبيّ[١]، مستدلّين على ذلك بأدلّة، منها قوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾[٢]، حيث دلّت الآية على أنّ معنى النبيّ والرسول واحد، وأنّه لا فرق بينهما[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ﴾[٤]، فقد جعلَت الآية كلّاً من الرسول والنبيّ مُرسَلاً من عند الله (فلا يكون النبيّ إلّا رسولاً، ولا الرسول إلّا نبيّاً)[٥].

الثاني: ما ذهب إليه متكلّمو الإماميّة والأشعريّة، وهو أنّه ثمّة فرق بين النبيّ والرسول، مستدلّين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ﴾[٦]، إذ دلّت الآية على ثبوت التغاير بين الرسول والنبيّ[٧]، وهو عطف عامّ على

---

(١) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥٦٧ ـ ٥٦٨؛ الماورديّ، أبو الحسن: أعلام النبوّة ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) سورة مريم: ٥٤.

(٣) الكستليّ، حاشية الكستليّ على شرح العقائد النسفيّة(للتفتازانيّ) ٣٦؛ المرجانيّ: حاشية المرجانيّ ١: ١٢.

(٤) سورة الحجّ: ٥٢.

(٥) القاضي عياض: الشّفا بتعريف حقوق المصطفى ١: ٢٥٠.

(٦) سورة الحجّ: ٥٢.

(٧) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٤٩؛ النسفيّ،أبو البركات:مدارك التنزيل وحقائق التأويل ٢: ١٠٦.

خاصّ، ويقتضي المغايرة[١]. وهناك روايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تؤكّد ذلك. يقول الإمام محمّد الباقر عليه السلام (ش ١١٤هـ): «الرسولُ الذي يَظهَر له المَلَكُ فيكلّمه، والنبيُّ هو الذي يرىٰ في منامه»[٢]. واستدلّوا أيضاً بأنّ من أنبياء الله عزّ وجلّ مَن كانوا حَفَظَة لشرائع الرسل، وخلفاءهم في المقام[٣]، وأنّ اختلاف الأسماء يدلّ على اختلاف المسمّيات[٤]، بدليل قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولاً نَبِيًّا﴾[٥]، وفي ذلك دلالة على الفرق بينهما[٦].

ممّا تقدّم تبيّن أنّ لفظ النبيّ أُطلِق على معنيَين:

أوّلهما: أنّه هو الرسول ولا فرق بينهما، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ رَسُولاً نَبِيًّا﴾[٧]، إلّا أنّ استدلال جمهور المعتزلة بالآية الأخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلا نَبِيٍّ﴾[٨] غريب؛ لأنّ العطف يقتضي المغايرة، كما أنّ مدّعي التغاير لا يدّعي التباين بحسب المصاديق دائماً، بل يرى أنّ كلّ رسول نبيّ ولا عكس، فلو ثبت إطلاق النبيّ على الرسول لم يكن في ذلك ما ينافي مذهب التغاير. ومن هذا يظهر أنّه ليس له

(١) القاسم الزيديّ، محمّد بن عليّ:الأساس لعقائد الأكياس١٣٨.

(٢) الكلينيّ: الكافي ١: ١٧٧/ ح ٤ ـ باب الفرق بين الرسول والنبيّ... .

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٤٩.

(٤) الماورديّ: أعلام النبوّة ٣٨.

(٥) سورة مريم: ٥١.

(٦) الميدانيّ، عبد الرحمان: العقيدة الإسلاميّة وأسسها ٢: ٤٢.

(٧) سورة مريم: ٥٤.

(٨) سورة الحجّ: ٥٢.

الاستشهاد حتّى بقوله تعالى: ﴿وَكانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾[١]. نعم، لو كانت الآية بالعكس، أي (نبيّاً رسولاً) لكان للاستدلال بها وجه.

ثانيهما: أنّ الرسول يمتاز عن النبيّ ـ مع كونه واجداً لِما عند النبيّ ـ بأنّ الرسول تأتيه الملائكة ويتلقّى من المَلَك مباشرة ما أُنزل إليه من الله سبحانه، وعليه فإنّ درجة الرسول أعظم من درجة النبيّ، فكلُّ ما للنبيّ هو ثابت للرسول دون العكس، فيمكن أن نقول: كلُّ رسولٍ نبيّ ولا عكس. وهذا ما أشار إليه المرتضى بقوله:(وليس يمتنع وصف الرسول بأنّه نبيّ؛ لأنّ معناهما مطّرد فيه)[٢].

ويمكن التمييز بينهما بأن يقال: النبيّ هو الذي يتلقّى الأوامر الإلهيّة بالمنام ولا يرى المَلَك عياناً، والرسول هو الذي ـ لعلوّ شأنه ـ يتلقّى الأوامر عياناً ولا يفتقر إلى الرؤيا، وهو ما يراه المرتضى أيضاً حين قال:(تختصّ هذه اللفظة لمن علَت منزلته، لأجل تكلّفِهِ بأمر الرسالة وعزمه على القيام بها)[٣].

أمّا نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله فقد اجتمع فيه معنى النبوّة والرسالة، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ما كانَ مُحَمّدٌ أبا أحَدٍ مِن رِجالِكُم وَلكِن رَسُولَ الله وَخاتَمَ النَّبيّين﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ

---

(١) سورة مريم: ٥٤.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٣.

(٣) نفسه.

(٤) سورة الأحزاب: ٤٠.

(٥) سورة المائدة: ٦٧.

اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١].

وينبغي أن يُعلَم أنّ وجدان الرسول مرتبةَ النبيّ دون العكس، وإن اقتضى الاتّحاد، إلّا أنّه اتّحاد مورديّ وليس اتّحاداً بحسب المفهوم ولا بحسب المصداق.

حُسن البعثة ووجوبها

خَلَق الله تعالى البشر وهو أعرف منهم بأنفسهم وبطبيعة أفكارهم، وقد أودع في النفس البشريّة ميولاً إلى حبّ الشهوات وأمّارتها بالسوء، وجمع في الذات الإنسانيّة نوازع الخير والشرّ وبواعثهما.

ولـمّا كان البشر مضطرّاً إلى حكمته تعالى لرفع اختلافهم، ولإيصالهم إلى السعادة وأصول المعرفة والخير والصلاح، فلابدّ من وصول ذلك الحكم إليهم.وقد اقتضت حكمته تعالى أن يبلّغ أحكامه بواسطة سفراء بينه وبين الخلق، لنقل تلك الأحكام والأوامر عنه تعالى. والواسطة لابدّ أن تكون من جنس البشر، ليمكن التفاهم ويتمّ البيان الواضح في نقل التعاليم السماويّة، وهؤلاء هم (الأنبياء). يقول الشريف المرتضى:(قد علم كلّ عاقل سَمِع الأخبار، ونقل الآثار، وخالط أهلها، ظهورَ نبيّناصلى الله عليه وآله بمكّة، وادّعاءَه أنّه رسول الله إلينا، وأنّه بُعِث للتنبيه على مصالحنا)[٢].

وممّا يؤيّد ذلك، تواتر الروايات عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام بهذا الصدد، منها: ما ورد عن الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام قوله: «فإن قال: فلِمَ وَجَب عليهم معرفة الرسل

---

(١) سورة الأنفال: ٦٤.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨؛ أجوبة المسائل الميافارقيّات/ الورقة ٢٤ب.

والإقرار بهم والإذعان بالطاعة لهم؟ قيل: لأنّه لـمّا إن لم يكن في خلقهم وقواهم ما يكملون به مصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بُدّ لـهُم من رسول بينه وبينهم معصوم، يؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدَبَه، ويوقفهم على ما يكون به من إحراز منافعهم ودفع مضارّهم»[١].

وعلى أساس ما تقدّم يمكن القول بوجوب نصب الحجّة على الله تعالى عقلاً، من باب اللطف بعباده، باعتبار أنّ العقل يدرك قبح العقاب بلا بيان، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢]. وفي هذا الصدد يقول الشريف المرتضى: (إذا علم الله تعالى أنّ المكلّف يختار عنده الطاعة أو يكون إلى اختيارها أقرب ولولاه لم يكن ذلك، وجب أن يفعله؛ لأنّ التكليف يوجب ذلك... وهذا هو المسمّى لطفًا)[٣]. وبمعنى آخر: إنّ اللطف واجب بالمعنى المذكور على الله تعالى في بعثة الأنبياء وإتمام الحجّة، وإلّا لَانتقض الغرض من الخلق، وكان خلق البشر عبثاً وجزافاً؛ لأنّ المكلف لا تتسنّى له الطاعة إلّا بهذا اللطف.

وعلى هذا فلا يمكن لعامّة الناس أن يدركوا كافّة نواحي الشريعة إلّا بأن يكون لهم نبيّ يباشرهم بشخصه وأقواله، فيطبّق الشريعة على نفسه وعلى غيره، ليكون أبلغ في البيان والتوجيه، وليكون أسوة لأمّته في كافّة حالاته وعاداته وشؤونه. أمّا لو كان نوعاً آخر كالملائكة ـ مثلاً ـ فلا يمكن أن يتحقّق منه الغرض لكافّة الناس في البيان

---

(١) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٠/ ح١ ـ الباب ٣٤.

(٢) سورة الإسراء: ١٥.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٤.

والتبليغ والتوجيه؛ لأنّ البشر لا يستمع إلّا لصوت مسموع مفهوم مِن مثله، وهو لايوجد في المَلَك بوصفه ملكاً، إلّا إذا تلبّس بزيّ البشر، كما كان حديث جبرئيلعليه السلام مع مريمعليها السلام، قال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾[١].

أمّا البيان والتبليغ فيتوقّفان على الصوت والتوضيح، اللذان يتوقّفان على اللغة وغيرها من لوازم البيان والتبليغ. وأمّا التوجيه فهو على قسمين: أحدهما بالكلام، وهو يدخل في البيان والتبليغ. وثانيهما العمل، فلابدّ من أن يكون الموجِّه بالعمل مِثلَ من يوجّهه ليكون حجّة عليه. وهناك قاعدة: هي أنّ كلّ متعلّم يتلقّى من ذي جنسه بصورة أسهل وأدقّ ممّا يتلقّى من الجنس الآخر. ومن هنا يتبيّن أنّ حُسن البعثة ـ كما يقول المرتضى ـ يكمن في أنّه (متى عَلِم الله أنّ لنا في بعض الأفعال مصالحَ وألطافاً، أو فيها ما هو مفسدة في الدين، والعقل لايدلّ عليها، وجبَت بعثة الرسل لتعريفه)[٢].

إذن، حُسنُ البعثة يتأتّى من اشتمالها على أمور تعود بالفائدة على المكلّف، تتمثّل في معاضدة العقل[٣] فيما يستقلّ به، نحو معرفة الباري وصفاته، باعتبار أنّ التديّن السمة العامّة لتاريخ البشريّة منذ بداياتها الأولى. فالإنسان يشعر بطبيعته بأنّ وراء هذا العالم قوّة أعلى منه تصرّفه وتتولّى تدبيره، وأنّه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً إلّا بها[٤]. كما

---

(١) سورة مريم: ١٧.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٣؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٤؛ الأمالي ١: ٣٠٩.

(٣) المحقق الطوسيّ، نصير الدين: تجريد العقائد٨٩.

(٤) وجدي، محمّد فريد: دائرة معارف القرن العشرين ٩: ٧٧٧.

تتمثّل الفائدة في معرفة الأحكام من النبيّ المرسَل، خصوصاً التي لا يدلّ العقل عليها، وهو ما يشمل معظم الاعتقادات، كالمعاد وأموره الأخرى، ذلك (أنّ أمر الآخرة لا يمكن للإنسان أن يعرفه إلّا عن طريق الأنبياء عليهم السلام؛ لأنّ هذه المعارف أمور وراء العقل)[1]. كما تتمثّل الفائدة في حُسن البعثة أيضاً في احتياج الإنسان إلى من يضع له قوانين وأنظمة تحميه من اعتداء الآخرين، في حالة شيوع الظلم والفساد، وترك النفس على هواها، فتشيع الفوضى وتفسد الأرض، ولا يمكن لعاقل حكيم أن يرضى بفساد خلقه، فكان لابدّ أن يضع نظاماً وقانوناً يحدّد به صلاحيّات خلائقه، ويقسّم عليهم واجباتهم، حفظاً للحقوق، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[2].

وإذا ما علمنا أنّ تلك القوانين والتشريعات الإلهيّة لا يمكن للمكلّفين الوصول إليها، أدركنا السبب في ذلك، باعتبار أنّ عقولهم لا تدرك تلك الأحكام؛ لأنّ (العقل البشريّ، مهما أُوتيَ من قوّة الإبداع والابتكار والنفاذ، لن يستطيع إدراك المصالح البعيدة المدى، وحلولها الصحيحة لمشاكل الإنسانيّة المعذّبة، إلّا بعد لَأْيٍ طويل تتعدّد فيه التجارب، ويكثر فيه الخطأ والاشتباه، وقد لا ينتهي به المطاف ـ على رغم كلّ ذلك ـ إلى الحلّ الصائب والنتيجة المطلوبة)[3].

وقد بيّن المرتضى رأيه في هذا الموضوع، بنصّ أوجَزَ فيه كلّ ما تقدّم، بقوله: (إذا كان تمييز ما يدعوه من أفعاله أو تصرّفه ـ يعني أفعال وتصرّف المكلّفين ـ لا سبيل إليه

---

(١) محمّد عبده، رسالة التوحيد٦١؛ الميدانيّ: العقيدة الإسلاميّة ٢: ٥١.

(٢) سورة المائدة: ٤٨.

(٣) آل ياسين، محمّد حسن: النبوّة ٢٢.

باستدلال عقليّ، ولم يحسن أن يفعل الله تعالى العلم الضروريّ به، فيجب بعثة مَن يعلمه بذلك. وهذا الوجه هو الذي نقول فيه: إنّ البعثة إذا حسنت له وَجَبَت، وإنّ الوجوب لا ينفصل عن الحُسن، وهو الذي يدلّ على العلم بأحوال هذه الأفعال في كونها ألطافاً)[١].

إثبات النبوّة العامّة والخاصّة

أوّلاً: إثبات النبوّة العامّة

من المتعارف عند علماء الكلام أنّهم يتعرّضون للنبوّة أوّلاً بأدلّتها والحاجة إليها، ثمّ يتعرّضون إلى الحديث عن نبوّة المصطفى محمّد ﷺ. أمّا الشريف المرتضى فقد اختصر الحديث عن النبوّة العامّة، وابتدأ بالحديث عن نبوّة رسول الله محمّد ﷺ. لذا سأكتفي باستعراض النبوّة العامّة حسب ما هو متعارف عليه لدى المتكلّمين الذين أوردوا أدلّة لإثباتها، ومنها:

الدليل الأوّل: (الادّعاء والمعجزة)

إنّ نبوّة كلّ نبيّ لابدّ لها من وجود هاتين المقدّمتين: إدّعاؤه النبوّة، والإتيان بالمعجزات[٢]، فمن ادّعى النبوّة وجاء بالمعجزة دليلاً على صدقه ثبتت نبوّته بصورة قاطعة[٣]. إذ لابدّ من إظهار المعجزة على يديه، ليكون جارياً مجرى تصديقه في

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٤.

(٢) عبد الله شبّر: حقّ اليقين ١: ١١٢.

(٣) التفتازانيّ: شرح المقاصد ٢: ١٣٥.

دعواه[١]؛ لأنّ المعجزات ـ عند المرتضى ـ تدلّ على دعوىً تطابقها؛ فإن ادّعى مدّعٍ نبوّةً بالمعجزة دلّت على نبوّته[٢]، لذلك نرى أنّ جميع الأنبياء ادّعوا النبوّة وجاؤوا بالمعجزة التي لا تكون إلّا بإذن الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللهِ﴾[٣].

الدليل الثاني:(دليل الإرشاد)

إنّ الإنسان في جميع أدوار حياته لابدّ له من الاستعانة بغيره لكي يتمكّن من تمييز السلوك الصحيح عن المنحرف، وذلك لا يتحقّق إلّا بوجود الأنبياء الذين ارتضاهم الله سبحانه لخلقه، وفي ذلك يقول المرتضى:(إنّ الله تعالى إذا علم ذلك فلابدّ من إعلام المكلّف به ليفعل ما يدعوه إلى فعل الواجب ويعدل عمّا يدعوه إلى فعل القبيح؛ لأنّ إعلامه بذلك من جملة إزاحة علّته في تكليفه)[٤]. وهذا يعني أنّ مهمّة الأنبياء عليهم السلام تكمن في أنّهم يرشدون إلى ما أمَرَهم الله تعالى بتبليغه إلى البشر، باعتبار أنّ كلّ نبيّ من الأنبياء بُعِثَ للتنبيه على مصالحنا[٥] على حدّ تعبير المرتضى.

الدليل الثالث: (الأخبار المتواترة)

إذ ثبت من خلالها أنّ الله تعالى أرسل إلى الخَلق الأنبياء والرسل عليهم السلام، كما ثبتت

---

(١) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل التبّانيّة/ الورقة ٢٥ أ.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٦.

(٣) سورة الرعد: ٣٨.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٤.

(٥) نفسه ٦٦.

أخبار معجزاتهم، أمّا تتابعهم فيظهر من خلال تنصيص النبيّ المعلوم على نبوّة شخص آخر فإنّه يُثبت نبوّته قطعاً. ولا فرق بين أن يكون النبيّ الناصّ مقدّماً ـ زماناً ـ على النبيّ المنصوص عليه، وبين كونه متأخّراً كنبيّنا محمّد ﷺ، حيث نصّ على مَن سبقَه من الأنبياء الكرام عليهم السلام، بل لا طريق لنا إلى إثبات نبوّتهم أصلاً سوى نصّ نبيّنا المصطفى محمّد ﷺ[1].

الدليل الرابع: (دليل العناية الإلهيّة)

يتمثّل هذا الدليل في أنّ الله تعالى حكيم يضع الأمور في مواضعها، إذ ليس من الحكمة أن يدَع خَلقَه حيارى تائهين في صحارى الضلال، لذا اقتضت الحكمة الإلهيّة التامّة إرسالَ الأنبياء والرسل عليهم السلام برسالات تنطق بالحقّ؛ إصلاحاً لأحوال العباد ورعاية لهم. فلو خُلّوا وأنفسَهم بما جُبلَت عليه غرائزهم وميولهم لانحرفوا وتطاغَوا وشَقُوا في الدنيا والآخرة. وهذا لا يتناسب مع العناية الإلهيّة، لذا فإنّ رحمة الله تعالى وعنايته وإنعامه تقضي بإرسال الرسل وإنزال الشرائع من الله من باب اللطف بالبشر والتفضّل عليهم.

الدليل الخامس: (أحوال الأنبياء ومزاياهم)

وهذا يُعرَف من خلال استقراء القرائن المصاحِبة لهم في كافّة تصرّفاتهم، ممّا يوحي بالاعتقاد بهم وبما جاؤوا به، ودفع الشكوك عنهم. ومن ذلك:

١. أن لا يُقرّوا ما يخالف العقلَ والواقع.

---

(١) المحسنيّ: صراط الحقّ ٣: ٣٩.

٢. أن تكون دعوتهم طاعةً لله، وخيراً للإنسانيّة[١].

٣. أنّهم الغالبون في مقام التخاصم وإظهار الحقّ[٢]، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ﴾[٣].

٤. التقوى الشديدة ومخافة الله.

٥. الأخلاق العالية.

٦. المخاطرة بالنفس، باعتبار أنّ الله تعالى عاصِمٌ أنبياءَه ورسله من القتل خلال فترة التبليغ، كما يقول المرتضى[٤].

٧. عدم التقصير في أمرٍ دُعُوا إليه.

٨. مواجهة أصحاب السلطان بالقوّة.

٩. ميل القلوب إليهم[٥].

الدليل السادس: (طبيعة دعوتهم)

إنّ طبيعة الدعوات التي جاء بها الأنبياء والرسل جميعاً هي سَنّ التشريعات الملائمة لواقع النفس البشريّة والـمُفْضية إلى السعادة في النشأتين. وعمل كلّ نبيّ كان متمثّلاً بالإتيان بهذه الشريعة والمقدرة على إقناع الناس بها، وحسن تطبيقها على نفسه وعلى

---

(١) مُغْنية، محمّد جواد: النبوّة والعقل ٣٠.

(٢) المحسنيّ: صراط الحقّ ٣: ٦٨.

(٣) سورة الصافّات: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤٧ بتصرّف.

(٥) الماتريديّ: التوحيد ١٨٨ ـ ١٨٩ بتصرّف.

الآخرين. ومما لاشكّ فيه أنّ نبيّنا المصطفىٰ محمّداً ﷺ قد أتى بالشـريعة الفُضلى، وأنّ دعوته لاقت من الاستجابة والانتشار ما لم تحظَ به غيرها من الدعوات.

ثانياً: إثبات نبوّة نبيّنا محمّد ﷺ

يعوّل المتكلّمون في إثبات صدق نبوّة الأنبياء عليهم السلام على دليل مُؤلَّفٍ من مقدّمتين:

الأولى: أنّهم ادّعَوُا النبوّة.

والثانية: إتيانهم بالمعجزات[١].

المقدّمة الأولى: ادّعاؤه النبوّة، فقد ثبت أنّ المصطفىٰ الأكرم ﷺ ادّعاها بلا خلاف من أحد، وقد تواتر ذلك تواتراً ألحقَه بالعيان والمشاهدة[٢]، وفي ذلك يقول التفتازانيّ: (إنّه عليه السلام ادّعى النبوّة وأظهر المعجزة، وكلُّ من كان كذلك فهو نبيّ)[٣]. كما أنّ ما ذكره القرآن الكريم من التعضيد الإلهيّ لدعوى نبيّنا ﷺ يبيّن صحّة دعواه، قال تعالى حاكياً عن لسان نبيّه ﷺ: ﴿يا أيُّها النّاسُ إنّي رَسُولُ الله إلَيكُمْ جَمِيعاً﴾[٤]، وقال تعالى: ﴿ما كانَ مُحَمّدٌ أبا أحَدٍ مِن رِجالِكُم وَلكنْ رَسُولَ الله وَخاتَمَ النَّبيِّينَ﴾[٥].

المقدّمة الثانية: الإتيان بالمعجزات، والمُعجِز ـ لغةً ـ عند المرتضى هو: (مَن جعَل غيرَه

---

(١) عبد الله شبَّر: حقّ اليقين ١: ١١٢.

(٢) الفخر الرازيّ: الأربعين ٣٠٤؛ الإسفرائينيّ: التبصير ١٥٢.

(٣) التفتازانيّ: شرح المقاصد٢: ١٣٥.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٨.

(٥) سورة الأحزاب: ٤٠.

عاجزاً)[١]، ثمّ بيّن اختصاص الله تعالى به فقال: (والقديم هو المختصّ بالقدرة على الإعجاز والاقتدار)[٢]. أمّا في الاصطلاح فقد عرّفه بأنّه: (ما دلّ على صِدق مَن ظَهَرَ عليه واختصّ به)[٣]، وهذا التعريف يلتقي بأكثر التعاريف التي ذكرها المتكلّمون[٤].

والإتيان بالمعجزات هو منقول إلينا بالتواتر[٥]، كالمقدّمة الأولى، إلّا أنّ المرتضى لا يرى ضرورة في اشتراط كون المعجز منقولاً بالتواتر؛ لأنّه يذهب إلى أنّ كثرة المعجزات وتواتر وقوعها يخرجها من أن تكون واقعة على الوجه الذي يدلّ عليه[٦].

وقد بيّن المرتضى رأيه في مسألة الإتيان بالمعجزات، قائلاً:(إنّ العلم بالمعجزات إذا كان واقعاً موقع التصديق لمدّعي النبوّة والرسالة، وجارياً مجرى قوله تعالى: صدَقتَ في أنّك رسولي ومُؤدٍّ عنّي، فلابدّ من أن يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه على الله)[٧].

شروط المعجز

لـمّا كان المعجز على هذا الوصف، فقد حُدّدت له شروط هي موضع اتّفاق عند

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٤.

(٢)نفسه.

(٣) نفسه٦٥.

(٤) كالعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٨؛ والقاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥٦٨؛ والتفتازانيّ: شرح المقاصد٢: ١٣٠؛ والأصفهانيّ: شرح مطالع الأنظار٢٠٠.

(٥) يراجع القاضي عبد الجبّار: المغني٢٠/ ق١: ٧٣؛ الفخر الرازيّ: الأربعين ٣٠٤.

(٦) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٨.

(٧) الشافي في الإمامة ٣٥؛ تنزيه الأنبياء ٤.

المتكلّمين تقريباً، ولذا فإنّ ما ذكره المرتضى لا يخرج عن ذلك، وهذه الشروط هي:

أوّلاً: أن يكون مِن فعله تعالى[١]. ويوضّح المرتضى هذا الشرط بقوله:(وإنّما قلنا إنّه لابدّ من أن يكون من فِعله... لأنّ المدّعي إنّما يدّعي على الله أنّه يصدّقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممّن طلب فيه التصديق، وإلّا لم يكن دالّاً عليه، ويكون فعل المدّعي كفعل غيره من العباد في أنّه لا يدلّ على التصديق، وإنّما يدلّ على فعل مَن ادّعى عليه التصديق)[٢].

ثانياً: أن تنتقض به العادة المختصّة بمن ظهر المعجز فيه[٣]. وقد أوضح المرتضى ذلك بقوله: (وإنّما اشترطنا أن يكون المعجز خارقاً للعادة؛ فلأنّه إن لم يكن كذلك لم تقع به دلالة التصديق... والطريق إلى كون المعجز خارقاً للعادات أنّ العادات معلومة مستترة بين العقلاء، وطريق علمها المشاهدة)[٤].

ثالثاً: أن يُتَعَذَّر على الخَلق فِعلُ مِثله، إمّا في جنسه أو في صفته المخصوصة[٥]. قال المرتضى موضحاً ذلك: (وأمّا الطريق إلى العلم بأنّه من فِعله تعالى فهو أن يكون جنساً لا يقدر عليه العباد، كالحياة والجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر على إيقاعه

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل٤٣؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٥؛ وذكر الشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٢٥٠ هذه الصفات بعينها.

(٢) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٥.

(٣) جمل العلم والعمل ٤٣.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٦.

(٥) جمل العلم والعمل ٤٣.

العباد، كنقل الجبال وفلق البحر والكلام الخارق للعادات بفصاحته)[١].

رابعاً: أن يختصّ بالمدّعي عن طريق التصديق لدعواه[٢]. وقد بيّن المرتضىٰ ذلك بقوله:(والذي يدلّ على أنّ الكذب لا يجوز عليهم فيما يوردونه عن الله تعالى هو المعجز الذي يدلّ على صِدق دعواه أنّه رسول الله؛ لأنّ ظهور المعجز لدعواه دالّ على صِدقه)[٣].

إلّا أنّ العلّامة الحِلّيّ ذكر شرطاً خامساً، وهو: أن يكون في زمان التكليف؛ لأنّ العادة تنتقض عند اشتراط الساعة[٤]. والظاهر من هذا الشرط أنّه يدخل ضمن الشرط الثاني عند المرتضى؛ لوجود اشتراك معنويّ بينهما.

معاجز الأنبياء

تُعَدُّ معاجز الأنبياء دليلاً قاطعاً على ما جاؤوا به إلى أممهم مِن قِبل الله تعالى. وقد تميّزت هذه المعاجز بأنّها لم تكن علىٰ نمط واحد، بل هي مختلفة باختلاف المألوف في أزمانهم، ليعجز الناس عن الإتيان بمثل ما ألِفوه ممّا هو عادةٌ لهم وشيء معروف عندهم، وعندها يتبيّن ـ كما يقول المرتضى ـ أنّ عدولهم عن المعارضة يدلّ على عجزهم، وصرفهم إلى المحاربة يدلّ على صِدقه[٥].

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٥ـ٦٦.

(٢) جمل العلم والعمل ٤٣.

(٣) الأمالي ١: ٣٠٩؛ أجوبة المسائل التبّانيّات / الورقة٢٣ب.

(٤) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٨.

(٥) الشريف المرتضى: الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

وعلى هذا أجرى الله تعالى المعجزة على يد موسى عليه السلام تحاكي ما برع فيه القوم من فنّ السحر الذي ذاع بينهم أمرُه، فأراد الله تعالى أن تكون المعجزة ممّا كان لهم السَّبق والبراعة فيه، فيذهلهم ويوقفهم موقف الحيرة والضعف. وهكذا كانت، قال تعالى: ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾[1]. ولمّا رأوا منه ذلك عمدوا إلى جمع السحرة من أرجاء مصر وآفاقها ليُظهروا تحدّيهم له، فجاؤوا بالحبال والعِصيّ، فأظهر الله تعالى معجزة أخرى، قال سبحانه: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * فَغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَاغِرِينَ * وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ﴾[2]. وهكذا قامت الحجّة على المدّعي، وإظهار عجزه وقصوره عمّا تُحدّي به، على حدّ تعبير المرتضى[3].

وهناك معاجز أخرى جاءت جميعها خارقة للعادة وناقضة للنواميس والقوانين، لإثبات نبوّته عليه السلام[4].

وعندما جاء المسيح عيسى عليه السلام كانت المهنة الغالبة في عهده فنّ الطبّ وعلاج المرضى بالحكمة، وكان ذلك أقوى علاج فيهم لجذب القلوب وتسخير النفوس، فجاءت معجزته في يده وفمه: يخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه، فيكون طيراً بإذن الله، وبكلمة من فمه وإشارة من يده يُحيي الموتى ويبرئُ الأكمه والأبرص. قال

---

(١) سورة الشعراء: ٤٥.

(٢) سورة الأعراف: ١١٧ـ ١٢٠.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٧١.

(٤) نفسه ٧٥ـ٧٨ ؛ الجرجانيّ، عبد القاهر: دلائل الإعجاز ٣٦٥.

تعالى: ﴿وَرَسُولاً إِلَىٰ بَنِي إِسرائيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ، وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي المَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ، وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾(١).

ومن ذلك يُفهَم أنّ تباين المعجزات بين الأنبياء عليهم السلام على مد العصور هو ممّا تقتضيه دواعي الحكمة التي جاءت المعجزة من أجلها، ذلك أنّ الناس يختلفون باختلاف أزمنتهم وأمكنتهم. وإذا كانت غاية المعجزة أن يرى الناس فيها صِدقَ الرسول وقيام الدليل على صحّة دعواه، كان لابدّ من أن تكون هذه المعجزة جارية مع تفكير مَن تواجههم وتتحدّاهم.

أمّا معجزات نبيّنا الأكرم محمّدٍ صلى الله عليه وآله - باستثناء القرآن الكريم - فكثيرة، إلّا أنّ بعض الناس يذهب إلى عدم التمسّك بها باعتبار أنّ المعجزة التي يجب أن نتمسّك بها لثبوت نبوّة المصطفىٰ صلى الله عليه وآله هي القرآن، أمّا المعجزات الأخرى فلا يُعبأ بها كثيراً - وللأسف - بدعوىٰ أنّها (قامت في أوقات خاصّة وأحوال خاصّة، وعلى أشخاص معيّنين، ونُقِلَ بعضها نقلاً متواتراً يقع به العلم وجوداً، وبعضها ممّا نُقِل نقلاً خاصّاً... وبعضها ممّا نُقِل من جهات الآحاد)(٢). ويحكي القاضي عبد الجبّار عن المعتزلة أنّهم (لا يرون في المعجزات الأخرى دليلاً على النبوّة، اللّهمّ إلّا لمن شاهدها بنفسه، أمّا مَن لم يشاهدها فعليه أن يتمسّك بإعجاز القرآن الكريم وحده)(٣).

---

(١) سورة آل عمران: ٤٩.

(٢) الباقلّانيّ: إعجاز القرآن ١٠.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ١٦: ١٥١-١٥٢.

أمّا الإماميّة فإنّهم لا يميّزون بين معجز وآخر في جعله دليلاً على صِدق دعوى النبوّة، شريطةَ ثبوت حصول ذلك المعجز بنحو لا يشوبه شكّ[١]. وإنّما الامتياز للقرآن باعتبار خلوده مدى الدهر، أمّا المعاجز الأُخرىٰ فإنّها كانت مقيّدة بزمان معيّن. وخير من تعرّض لبحث هذا الموضوع من متأخّريهم السيّد الخوئيّ[٢].

والمعاجز التي ذكرها المرتضى لإثبات نبوّة المصطفىٰ ﷺ ـ باستثناء القرآن ـ مُجمَعٌ عليها باتّفاق الفرق الإسلاميّة[٣]، وهي تتحدّد عنده بما يأتي:

١. ما نطق به القرآن من انشقاق القمر، وأنّه رُؤي منقسماً بقطعتين[٤]، قال تعالى: ﴿اقتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ القَمَرُ﴾[٥]. وكانت هذه المعجزة ردّاً على طلب قريش

---

(١) يراجع: الخوئيّ: البيان ٥٠ـ٥١، ١١٧ وما بعدها.

(٢) نفسه ١١٨ـ١١٩، ١٢٥ـ ١٣٣.

(٣) ممّن تعرّض لذكر معاجزه ﷺ: الشيخ المفيد في: أماليه ١٧٩؛ والشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٢٩١؛ والبغداديّ في: أصول الدين ١٦١ـ١٦٢؛ والسيوطيّ في كتابه: كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، المعروف بـ(الخصائص الكبرى) ٢: ٢٠٢؛ وكذا: الحرّ العامليّ في: إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات ج١ ص ٤٠٣ ـ ٦٠٨ و ج٢ ص ٢ـ ٢٤٤، طبعة دارالكتب الإسلاميّة ـ طهران سنة ١٩٨٤م ؛ والعلّامة المجلسيّ في: بحارالأنوار ج١٧ ص ٢٢٥ ـ ٤٢١ و ج١٨ ص ١ـ ١٤٧؛ والسيّد أحمد المستنبط في: القطرة من بحار مناقب النبيّ والعترة ج٢ ص٤٦ ـ ١٠٥.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧٠.

(٥) سورة القمر: ١.

من الرسول ﷺ أن يُريهم آية[١].

٢. الإسراء والمعراج[٢]، حيث أجمع المسلمون على أنّ النبيّ ﷺ أُسرِي به من مكّة إلى بيت المقدس، ثمّ عُرِج به بعد ذلك إلى السماء[٣]، قال تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذي بارَكْنا حَولَه﴾[٤].

٣. إخباره بالغيوب الكائنة بعده بزمان، كقوله ﷺ في عمّار بن ياسر (ش٣٧هـ): «تقتُلُك الفئةُ الباغية»، وإخباره الإمام علياً عليه السلام بأنّه يُقاتِل الناكثين والقاسطين والمارقين، فكان ذلك كلّه على ما أخبر به[٥].

٤. حديث الاستسقاء، وأنّ المطر دام فأشفق من خراب أبيات المدينة، فقال ﷺ: «حَوالَينا ولا عَلَينا»، فطلعت الشمس على المدينة والمطرُ يهطل على ما حولها[٦].

٥. أنّه كان يخطب مستنداً إلى جِذع، فلمّا تحوّل عن منبره حنّ إليه الجذع كما تَحِنّ الناقة، حتّى نزل إليه فالتزمه فسكن حنينُه[٧].

وللرسول ﷺ معاجز أخرى كثيرة، أثبتتها كتب الشمائل والدلائل والسِّيَرَ

---

(١) القاضي عبد الجبّار: تثبيت دلائل النبوّة ٥٥.

(٢) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ / الورقة ١٢٥.

(٣) مسلم: صحيح مسلم ٣: ٢؛ البخاريّ، أبو عبد الله: صحيح البخاريّ ٢: ٣٢٦.

(٤) سورة الإسراء: ١.

(٥) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٧١؛ الناسخ والمنسوخ / الورقة ١١٠.

(٦) نفسه ٧٠.

(٧) نفسه.

والحديث[١].

جواز ظهور المعاجز لغير الأنبياء عليهم السلام

أمّا ظهور المعاجز لغير الأنبياء عليهم السلام فهو ما ذهبت إليه الإماميّة[٢] والأشعريّة[٣]، وهو ما أكّده المرتضى بقوله: (الذي ذهب إليه أصحابنا أنّ المعجزات يجوز ظهورها على أيدي الأئمّة عليهم السلام، ويجب ذلك في بعض الأحوال، ويجوز ظهورها على أيدي الصالحين وأفاضل المؤمنين... وذهب إلى ذلك أصحاب الحديث)[٤]. إلّا أنّه في كتاب (الشافي) قيّد المرتضىٰ ظهور المعجز على أيدي الأئمّة عليهم السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله فقط دون ذكره للصالحين وأفاضل المؤمنين[٥].

ويظهر ممّا تقدّم أنّ المرتضى يقصد بذلك وجوب امتياز الخوارق الظاهرة على يد الإمام بمزيّة تمتاز عمّا يظهر على يد غيره، حتّى يمكن جعل ما ظهر على يد الإمام دليلاً على الإمامة المختصّة به، وعليه فما جاء في كتاب (الشافي) لا ينافي النصّ الأوّل.

ويدلّل المرتضى على ما ذهب إليه من جواز ظهور المعجزة على أيدي هؤلاء بقوله: (والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ المعجزات إنّما تدلّ على صِدق دعوىً تطابقها، فإن ادّعى مُدّعٍ نبوّةً بالمعجزة دلّت على نبوّته، وإن ادّعى إمامةً فكذلك، وإن ادّعى

---

(١) نفسه؛ مسلم: صحيح مسلم ١٥: ٣٨؛ البخاريّ: صحيح البخاريّ ٢٧٤ـ ٢٨٥.

(٢) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٨٢؛ العلّامة الحلّي: كشف المراد ٢١٩.

(٣) الجوينيّ: الإرشاد ٣١٦.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٦.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٣١.

صلاحاً وفضلاً ومقاماً فإنّما تدلّ على صِدقه في ذلك... وظهور المعجز على يد الإمام والعبد الصالح ليس بوجه قبيح، ولا ممّا يجب أن يقارنه وجه صحيح، ومن ادّعى ذلك فعليه الدلالة)[١].

وقالت المعتزلة بالمنع من إظهار المعجزة على يد غير الأنبياء عليهم السلام [٢]، إلّا أنّ الشيخ المفيد ذكر اتّفاق ابن الإخشيد ومَن تبعه من المعتزلة مع الإماميّة، كما ذكر أنّ أهل الحديث تجوّزها لكلّ صالح من أهل الإيمان[٣]. ويمكننا استبدال مصطلح (الكرامة) بمصطلح (المعجزة)، عدا الأئمّة عليهم السلام ؛ فإنّهم الامتداد المباشر للنبيّ صلى الله عليه وآله حسب اعتقاد الإماميّة.

المعجزة القرآنيّة

يرى المرتضى ـ كغيره من المتكلّمين ـ أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الإلهيّة الخالدة والدليل على نبوّة نبيّنا المصطفىٰ محمّد صلى الله عليه وآله [٤]، فالمعلوم أنّ القرآن نزل في أمّة تمتاز بنثرها الفنّيّ وشعرها الأصيل ومنبرها الخطابيّ، ولم يكن للعرب بضاعة رابحة وأسواق رائجة سوى المفاخرة بالشعر والخُطب، حتّى عقدوا لذلك النوادي والأسواق، وأشهرها سوق عُكاظ الذي تُعلَّق فيه القصائد إلى الحول القادم، ولذا

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٦ـ٧٧ ؛ أجوبة المسائل الميافارقيّات/ الورقة٣أ.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٧٣؛ الجوينيّ: الإرشاد ٣١٦.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٨٣.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٣؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

سُمِّيت بالقصائد الحَوليّة، وكان أشهرها القصائد السبع، وقيل العشر، وقد ذُهِّبَت وعُلِّقَت حول الكعبة؛ ولذا سُمِّيت بالمعلَّقات.

ولـمّا ظهرت فصاحة القرآن وبلاغته أعياهم أمره وتحيّروا فيه، لذا رأيناهم يبعثون مَن هو أشعرهم وأعرفهم بفنون الأدب ليستمع إلى ما يقرؤه الرسولﷺ من الآيات على أصحابه، فيرجع إليهم خائباً، مخاطِباً قومه: والله لقد سمعتُ من محمّد آنفاً كلاماً، ما هو من كلام الإنس ولا من كلام الجنّ![1]

وهكذا تتجلّى صور التحدّي وعجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن، من خلال آيات عديدة، منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾[2]. ثمّ طلب منهم الإتيان بعدد قليل من السور، قال تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[3]. ومن باب العلم الإلهيّ الأزليّ بعجزهم عن ذلك، قال سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[4].

وقد بيّن المرتضى بعض الملامح المتعلّقة بظاهرة التحدّي القرآنيّ، كان منها:

---

(١) ذلك هو كلام الوليد بن المـُغيرة المخزوميّ(والد خالد بن الوليد). يراجع: الطبرسيّ،أبا الفضل: مجمع البيان في تفسير القرآن ٥: ٣٨٦.

(٢) سورة الطُّور: ٣٤.

(٣) سورة هود: ١٣.

(٤) سورة البقرة: ٢٣_٢٤.

- أنّهم عجزوا عن معارضته مع تقريعه لهم وتوبيخه إيّاهم، بالرغم من اشتهار علوّ طبقتهم في الفصاحة[١]، إذ لو كان القرآن عُورِض بالفصاحة لوجب أن تظهر معارضته على حدّ ظهور القرآن[٢].
- أنّ ارتفاع معارضته معلوم أيضاً بقريب من الضرورة؛ لأنّه لولا التعذّر لَعُورِض[٣].
- أنّ عُدولهم عن المعارضة يدلّ على عجزهم، وصرفهم إلى المحاربة يدلّ على صدقه صلى الله عليه وآله[٤].
- أنّ الطريق إلى إثبات الإعجاز القرآنيّ هو الضرورة وليس النقل[٥].

وحينما أعيَتْهم الحيلة ووقَف بهم المنطق السليم، انطلقوا إلى القول ﴿إنْ هذا إلّا سِحْرٌ يُؤثَر﴾[٦]، شأنهم في ذلك شأن مَن تَقدّمَهم من الأمم مع أنبيائهم ورسلهم، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إلا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾[٧]. ولمّا بلغ عجزهم إلى حدّ الإعياء قالوا له: ﴿إِئْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ

---

(١) الشريف المرتضى:الشافي في الإمامة ٩٥؛ جمل العلم والعمل ٤٣؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٠؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢٠٤؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨.

(٣) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٣.

(٤) الشريف المرتضى: الأصول الاعتقاديّة ٨٠.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١١٦.

(٦) سورة المدّثّر: ٢٤.

(٧) سورة الذاريات: ٥٢.

أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾[١]. وحينما عجزوا عن محاربته بالبيان عمدوا إلى محاربته بالبَنان الذي ما إن شهروه عليه ﷺ وعلى أصحابه حتّى أبان الله تعالى نصره عليهم، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[٢].

وقد لخّص الشريف المرتضى موقفه في ذلك بقوله:(كان من مذهبهم ـ المشركين ـ عيبُ النبيّ ﷺ وتضعيف أمره، وتوهين رأيه، فكانوا في وقت ينسبونه إلى أنّه ساحر، وفي آخر يرمونه بالجنون، وأنّه مسحور مغيَّر العقل، وربّما قذفوه بأنّه شاعر، حُوشي من ذلك كلّه)[٣].

وجه الإعجاز في القرآن الكريم عند المرتضى

مع اتّفاق المتكلّمين ـ بل المسلمين كافّة ـ على إعجاز القرآن، إلّا أنّهم اختلفوا في وجه هذا الإعجاز؛ فعند بعضهم أنّه بالصَّرفة، بمعنى أنّ الله تعالى صرَف الناس وأعجزهم عن الإتيان بمثله، على الرغم من أنّه من جنس كلامهم. وهذا هو رأي النظّام[٤] وابن حزم[٥]، وقد اعتنقه أيضاً إمام الحرمين الجوينيّ في كتابه (العقيدة النظّاميّة)[٦]. وفي رأي جمهور الأشعريّة أنّ الإعجاز يمكن أن يُلتَمَس عن طريقين:

---

(١) سورة يونس: ١٥.

(٢) سورة الحجّ: ٣٩.

(٣) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٥٧٧.

(٤) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢١٧؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٥٨.

(٥) ابن حزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل ٣: ١٩.

(٦) الجوينيّ: العقيدة النظّاميّة ٥٥؛ وأمّا في كتابه: الإرشاد ٣٤٩ـ ٣٥٣ فلا يختلف رأيه عن جمهور

الأوّل ـ أُسلوبه وفصاحته وبلاغته[1]، **والثاني** ـ إخباره عن المغيّبات الماضية والمستقبليّة[2].

وقد نصّ القاضي عبد الجبّار من المعتزلة على أنّ سبب إعجازه هو الفصاحة[3]. أمّا الإماميّة فالبعض منهم يقول في إعجاز القرآن بالصَّرفة، ولكن باتّجاهين مختلفَين: **الأوّل:** أنّ المراد به أنّ الله تعالى صرَف دواعي أهل اللسان عن معارضته، مع أنّ أسباب توفّر الدواعي في حقّهم حاصلة، وإلى ذلك ذهب الشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ[4]. قال الشيخ المفيد: (إنّ جهة ذلك هو الصَّرف من الله تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبيّ ﷺ بمثله في النِّظام عند تحدّيه لهم، وجَعلُ انصرافِهم عن الإتيان بمثله ـ وإن كان بمقدورهم ـ دليلاً على نبوّته)[5]، وبذلك يلتقي مع النظّام.

الثاني: ما ذهب إليه المرتضى، ولكن على مرحلتين، بقصد الحصر:

المرحلة الأولى، قال: لابدّ من أحد أمرين: إمّا أن يكون القرآن خَرَق العادة بفصاحته،

الأشعريّة في شيء.

(١) وهذا الطريق هو الذي نقله الشهرستانيّ عن الأشعريّ في: الملل والنحل ١: ٩١؛ وقد نبّه الجوينيّ في: الإرشاد ٣٤٩ـ ٣٥٣؛ والغزاليّ في: الاقتصاد في الاعتقاد ٩٣، إلى أنّ الإعجاز هو في مجموع الأسلوب مع الفصاحة والبلاغة، ولا يُكتَفى بأحدهما.

(٢) الباقلّانيّ: إعجاز القرآن ٤٨ـ ٥١؛ التمهيد ١٤١.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ١٦: ٢٢٦، ٣١٨، وهذا ينقض رأي النظّام (يراجع: نفسه ٣٢٣ـ٣٢٤).

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٧١؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٥١.

(٥) نفسه.

أو أن يكون الله تعالى صَرَف القوم عن معارضته وأعجَزَهم، ولـولا صرفـه لهـم عنـه لَعارضوه. وأيّ الأمرين كان فقد صحّت النبوّة، فلا خير بنـا إلى معرفـة الوجـه عـلى سبيل التفصيل[١].

المرحلة الثانية، نفى فيها الأمر الأوّل ـ خرق العادة بالفصاحة ـ وأثبـت الأمـر الثـاني ـ الصَّرف عن المعارضة ـ عند ذكره له في عدّة مواطن، ممّا يـدلّل عـلى اختيـاره لـه، إذ قال:(إنّ جهة إعجازه هي الصَّرفة لا فرط فصاحته؛ لأنّه قد عُلِمَ تعذّر المعارضة، وإذا لم تكن متعذّرة لفرط فصاحته فليس إلّا الصَّرف)[٢]، وقال في موضـع آخـر:(إنّ لهـذا الصَّرف تعلُّقاً بالقرآن من حيث كان صَرفاً عن معارضته)[٣].

من هذا يتبيّن أنّ المرتضى اسـتدلّ عـلى أنّ الله تعـالى صرَفَهـم عـن المعارضـة، وأنّ العدول عنها كان لهذا الأمر، لا لأنّ فصاحة القرآن خرَقَت العادة، من دون تصـريحه بسلب العلوم عنهم، والتـي كـانوا يتمكّنـون بهـا مـن معارضـة القـرآن، ويـأتي لهـم بالفصاحة المماثلة لفصاحته، يدلّ على ذلك قوله:(ولو كان ـ القرآن ـ في نفسه معجـزاً ما جاز أن يقال: وأعجزهم عن معارضته؛ لأنّ معارضته في نفسه متعذّرة)[٤].

والواقع أنّ المرتضى قد بثّ رأيه في الصَّـرفة بإجمـال في طوايـا بعـض مؤلّفاتـه كـما

---

(١) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل الرسّيّة الأولى / الورقة ٤ ب؛ جمل العلم والعمل ٤٤؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨.

(٢) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل الرسّيّة / الورقة ٥ أ.

(٣) الشريف المرتضى: أجوبة المسائل الطرابلسيّة الثانية / الورقة ١٢ ب.

(٤) نفسه.

أشرنا، لكنّه عاد مرّة أخرى فكتب في الموضوع كتاباً مستقلًّا فصّل فيه ما أجمله، وردّ فيه على كثير من الاعتراضات الواردة على قوله هذا، ومنها اعتراضات القاضي عبد الجبّار المعتزليّ، وذلك هو كتابه الذي نُشر مؤخّراً لأوّل مرّة بعنوان «المُوضِح عن جهة إعجاز القرآن» أو «الصَّرفة»، الذي جاء في حوالَي (٣٠٠) صفحة، ننقل منه ـ على سبيل الإيجاز ـ أهمَّ ما عرّف به الصَّرْفة إذ قال: (الصرفة بأن يسلب الله تعالى كلَّ مَن رام المعارضة وفكّر في تكلّفها في الحال العلومَ التي يتأتّى منها مثل فصاحة القرآن وطريقته في النظم. وكيفيّة الصَّرفة هي بأن لا يجدوا العلم بالفصاحة في تلك الحال، فيتعذّر ما كان مع حصول العلم متأتّياً)[1].

أمّا البعض الآخر من الإماميّة فيذهب إلى عدم القول بالصَّرفة، إذ قالوا: (إنّ الصَّرفة لو كانت سبباً في إعجازه لوجب أن يكون في غاية الركاكة؛ لأنّ الصَّرف عن الركيك أبلغ في الإعجاز[2]. ولو كان إعجاز القرآن بالصَّرفة لَوُجِد في كلام العرب السابقين مِثلُه قبلَ أن يتحدّى النبيُّ ﷺ البشرَ ويطالبهم بالإتيان بمثل القرآن[3].

ويلاحَظ على ما أفاده السيّد الخوئيّ:

١. أنّه لا ملازمة بين الالتزام بالصَّرفة، وبين لزوم وجود مثل القرآن قبل نزوله، نعم لو كان موجوداً لكان أبلغ بالصَّرفة.

٢. لو كان هناك ما يشبه القرآن في أسلوبه ونظمه وفصاحته وبلاغته واحتوائه على

---

(١) المُوضِح عن جهة إعجاز القرآن ٣٥ ـ ٣٦.

(٢) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٣.

(٣) السيّد الخوئيّ: البيان ٩٧ـ٩٨.

العلوم والمغيّبات واشتماله على النظام المتكامل ـ التكوينيّ والتشريعيّ ـ لكان ذلك المثيل كافياً لنفي كون القرآن كتابَ الله، ولكان ذلك أوضح شاهد على أنّ القرآن ليس كلاماً له تعالى؛ لأنّ البرهان على أنّه كلاماً الله قد انحصر في التحدّي والإعجاز.

وبانتهاء زمن معاجز الأنبياء عليهم السلام لابدّ من القول بأنّ دلالة القرآن على نبوّة المصطفى صلى الله عليه وآله ليست مثل دلالة انقلاب العصا حيّة على نبوّة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوّة عيسى عليه السلام؛ فإنّ تلك ـ وإن كانت أفعالاً ـ لا تظهر إلّا على أيدي الأنبياء عليهم السلام، إلّا أنّها لا تدلّ دلالة قطعيّة على النبوّة إذا انفردَت. فالنوع الأوّل من المعجزات هو الذي يدلّ دلالة يقينيّة على وجود الرسول وشريعته، باعتبار أنّها استمدّت صفة القطع واليقين من كونها مناسِبة للصفة التي من أجلها وُصِف إنسانٌ ما بأنّه نبيّ أو رسول. أمّا النوع الثاني من المعجزات فعبارة عن أشياء لا تعدو أن تكون حوادثَ فرديّة جاءت لتقريب قلوب الناس، وهذا النوع من المعجزات لا يُعَدّ يقينيّاً كالنوع الأوّل؛ لأنّه لا يدلّ على الصفة التي من أجلها وُصِف النبيّ أو الرسول بأنّه كذلك.

صفات الأنبياء

النبوّة سفارة عن الله تعالى في تبليغ القوانين والأحكام الإلهيّة للإنسان، فيجب في الذات النبويّة الاستعداد والقابليّة والأهليّة لذلك، ليحصل للناس الوثوق والاطمئنان بما يُخبِر عن الله تعالى، وهذا ما يؤكّده المرتضى بقوله:(لا يجوز أن يبعث الله مَن يجب علينا اتّباعه وتصديقه وهو على صفة تُنفِّر منه)[1].

---

(١) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨.

وعلى هذا الأساس يجب توافر صفات يتحلّى بها الأنبياء عليهم السلام، تمييزاً لهم عن غيرهم من البشر، ومنها:

١. العصمة

العصمة في اللغة بمعنى: الحفظ أو المنع[١]، يقال: عَصَمْتُه عن الطعام، أي منعتُه عن تناوله، ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الماءِ﴾[٢]، أي يمنعني من الماء[٣].

وتعريف المرتضى للعصمة لا يخرج عن هذا المعنى عندما قال: (وأصلُ العصمة في اللغة: المنع، يقال: عصمتُ فلاناً من السوء، إذا منعتُ من حلوله به)[٤].

أمّا في الاصطلاح فقد عرّفها بأنّها اللُّطف الذي يفعله الله تعالى، فيختار العبدُ عنده الامتناعَ من فعل القبيح، فيقال على هذا: إنّ الله عَصَمَه بأن فعَل له ما اختار عنده العدول عن القبيح[٥]، وبذلك يوافق أستاذه المفيد[٦]. ومن هنا يتبيّن أنّ العصمة حصيلة شيئين، هما: اللطف الإلهيّ، والتهذيب النفسيّ.

أمّا حدود العصمة عند الفرق الإسلاميّة فيصوّرها المرتضى بقوله[٧]:(قالت

---

(١) ابن منظور: لسان العرب ١٢: ٤٠٤؛ الزَّبيديّ، أبو الفيض: تاج العروس٨: ٣٩٩.

(٢) سورة هود: ٤٣.

(٣) المصدران السابقان: لسان العرب، وتاج العروس.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٤٧.

(٥) نفسه؛ وتنزيه الأنبياء ٥٣ بإيجاز.

(٦) الشيخ المفيد: شرح عقائد الصدوق ٢٥٤.

(٧) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٢ـ٣، مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٧.

الشيعة الإماميّة: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قَبل النبوّة ولا بعدها[1]. ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر المستخفّة من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوّة، وجوّزت في الحالين وقوع ما لا يُستخَفّ من الصغائر[2]. ثمّ اختلفوا؛ فمنهم مَن جوّز على النبيّ الإقدامَ على المعصية الصغيرة على سبيل العمد، ومنهم من منع من ذلك وقال: إنّهم لا يُقدِمون على الذنوب التي يعملونها ذنوباً على سبيل التأويل، وحُكي عن النظّام وجعفر بن مبشّر أنّ ذنوبهم لا تكون إلّا على سبيل السهو والغفلة، وأنّهم مؤاخَذون بذلك)[3].

وقد تعرّض المرتضى للأسباب التي حملَت الإماميّة على القول بعصمة الأنبياء عليهم السلام من الكبائر والصغائر، قبل البعثة وبعدها، ففي مقام بيانه رأي الإماميّة بصدد عدم وقوع الكبائر من الأنبياء قبل النبوّة قال المرتضىٰ: (إنّا نعلم أنّ من يجوز عليه الكفر والقبائح في حال من الأحوال، وإن تاب منها وخرج من استحقاق العقاب به، لا نسكن إلى قبول قوله كسكوننا إلى قول مَن لا يجوز ذلك عليه في حال من الأحوال، ولا على وجه من الوجوه)[4].

كما بيّن رأيَ الإماميّة بصدد عدم وقوعها منهم حال النبوّة، مع بيان السبب، فقال: (وليس إذا كان تجويز الكبائر قبل النبوّة منخفضاً عن تجويزها في حال النبوّة، ناقصاً

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٧١؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٧.

(٢) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٥٧٥؛ المغني ٢٠/ ١: ١٩٥.

(٣) الإيجيّ: المواقف في علم الكلام ٣: ٢٠٥.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٥ ـ ٦ ؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٢.

عن رتبته في باب التنفير، وجب أن لا يكون فيه شيء من التنفير؛ لأنّ الشيئين قد يشتركان في التنفير، وإن كان أحدهما أقوى من صاحبه)[١].

وعندما يرى المرتضى عدم وقوع الصغائر من الأنبياءعليهم السلام قبل النبوّة وبعدها، يصرّح بأنّ الطريقة في نفي الصغائر في الحالتين هي الطريقة في الكبائر في الحالتين عند التأمل... لأنّا نعلم أنّ مَن يجوز عليه الصغائر من الأنبياءعليهم السلام أن يكون مُقدِماً على القبائح، مرتكباً للمعاصي في حال نبوّته أو قبلها، وإن وقعَت مكفّرة لا يكون سكوننا إليه كسكوننا إلى مَن لا نأمن منه كلّ القبائح، ولا يجوز عليه فِعل شيء منها)[٢].

وقد أبطل ما ذهبت إليه المعتزلة من تجويز الصغائر على الأنبياءعليهم السلام، باعتبار أنّ العقاب والذمّ عليهما ـ على حدّ زعمهم ـ فقال: (لا معتبر في باب التنفير بالذمّ والعقاب حتّى يكون التنفير واقعاً عليهما، وإنّ هذا القول يوجب على قائله تجويز الكبائر عليهم قبل البعثة؛ لأنّ التوبة والإقلاع أزال الذمّ والعقاب اللّذينِ يقف التنفير ـ على هذا القول ـ عليهما)[٣].

والمرتضى يرفض جواز وقوع الذنوب من الأنبياءعليهم السلام على سبيل السهو والغفلة؛ ذلك أنّ السهو يزيل التكليف ويُخرِج الفعل من أن يكون ذنباً مؤاخَذاً به... وحصول السهو في أنّه مؤثّر في ارتفاع التكليف بمنزلة فقد القدرة والآلات والأدلّة، فلو جاز أن يخالف حال الأنبياءعليهم السلام في صحّة تكليفهم مع السهو جاز أن يخالف حالهم لحال

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٦ ؛ وورد هذا المعنى في: الشافي في الإمامة ٥٥.

(٢) نفسه.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٦.

أمّتهم في جواز فقد التكليف مع فقد القدرة والآلات والأدلّة[١].

وحيث تبيّن ممّا تقدّم صراحة رأي الإماميّة القائل بعدم وقوع المعاصي من الأنبياء عليهم السلام، فما نُسِب إليهم من جواز إظهارهم الكفر تقيّةً على الأنبياء عليهم السلام هو باطل[٢]. وقد ردّ على هذا الادّعاء أحد أعلامهم، وهو المحقّق الطوسيّ(ت٦٧٢هـ) فقال: (ممّا اتّفقت عليه كلمة الأمّة عدمُ جواز التقيّة والسهو والنسيان على الأنبياء عليهم السلام؛ لفوات الغرض)[٣]، كما أنّ المرتضى سبق المحقّق الطوسيّ إلى نفي جواز التقيّة في الجملة على الأنبياء عليهم السلام لسببين:

الأوّل: لأنّ الرسول مبتدئ بالشرع، ومفتتح لتعريف الأحكام التي لا تُعرَف إلّا من جهته وبيانه، فلو جازت عليه التقيّة لأخلّ ذلك بإزاحة علّة المكلّفين، ولفقدوا الطريق إلى معرفة مصالحهم الشرعيّة التي لا تُعرَف إلّا من جهته[٤].

الثاني: لأنّه لا يجوز أن يكتم ما أُرسِل به، خوفاً من القتل؛ لأنّه يعلم أنّ الله لم يبعثه للأداء إلّا وهو عاصم له من القتل، حتّى يقع الأداء، ويُسمَع، وإلّا كان نقضاً للغرض[٥].

إلّا أنّ الشريف المرتضى أجاز التقيّة على النبيّ عند قوّة أسباب الخوف الموجبة لها،

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٨.

(٢) التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ٨١.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٧ بتصرّف.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢١١، ٢٣٧.

(٥) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤٧.

إذا لم تكن تقيّتُه مُخِلّةً بالوصول إلى الحقّ ولا منفّرة عنه[١]. أمّا ما نُسِب إلى الشيخ الصدوق (ت٣٨١هـ)من تجويزه السهو على الأنبياءعليهم السلام فهو غير دقيق، وإنّما هو رأي شيخه محمّد بن الحسن بن الوليد[٢].

وانطلاقاً من عقيدة المرتضى بعصمة الأنبياءعليهم السلام من الكبائر والصغائر والسهو والغفلة والنسيان، أوّلَ الآياتِ ـ التي يُشعِر ظاهرُها بخلاف ذلك ـ تأويلاً يُبعد عنهم كلَّ ما تقدّم. ورعاية لمنهج البحث أكتفي بذكر بعضهمعليهم السلام محيلاً القارئ الكريم للتعرّف على آراء المرتضى ـ في هذا الخصوص ـ إلى كتابه(تنزيه الأنبياء) خصوصاً.

ففي مقام بيانه عصمة آدمعليه السلام وتأويل إخراجه من الجنّة، يرى المرتضى أنّ نفس الإخراج من الجنّة لا يكون عقاباً؛ ذلك أنّ سلب اللذّة والمنفعة ليس بعقوبة، وإنّما العقوبة هي الضرب والألم الواقعان على سبيل الاستحقاق والإهانة[٣]. وعليه فالمرتضى يميل إلى أنّ سبب إخراج آدمعليه السلام من الجنّة هو أنّه لا يمتنع أن يكون الله تعالى عَلم أنّ المصلحة تقتضي بقاء آدمعليه السلام في الجنّة، وتكليفه فيها متى لم يتناول من الشجرة، فمتى تناول منها تغيّرت الحال في المصلحة، وصار إخراجه منها أو تكليفه في دارٍ غيرها هو المصلحة[٤].

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢٣٧.

(٢) الشيخ الصدوق: مَن لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٥.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٢.

(٤) نفسه١٣.

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ النهي الإلهيّ المتمثّل بقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ﴾[١] هو نهيٌ إرشاديّ لا مولَويّ، صادر عن مصلحة لا تخصّ المولى تبارك وتعالى، كما يرشد الطبيب مريضه بالامتناع عن أكل طعامٍ مّا، وإلّا فيسبّب طولَ مرضه، فهذا إرشاد لمصلحة المريض، ولا تمسّ الطبيب بوجه. وممّا يدعم رأي المرتضى هذا ما رُوي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: (فلمّا اجتباه الله تعالىٰ ـ يعني آدم ـ وجعَله نبيّاً، كان معصوماً لا يُذنب صغيرة ولا كبيرة)[٢].

وفي معرض حديثه عن تنزيه إبراهيم عليه السلام عن الشكّ، وأنّه مؤمن بأنّ الله تعالى يحيي الأموات، لقوله سبحانه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٣] أجاب المرتضى بأنّ إبراهيم عليه السلام لم يسأل ذلك لِشكّ فيه وفَقدِ إيمان، وإنّما أراد الطمأنينة متمثّلةً بسكون النفس وانتفاء الخواطر والوساوس، والبعد عن اعتراض الشبهة[٤].

أمّا رأيه في عصمة يوسف عليه السلام من الفاحشة ـ وذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَقَد هَمَّت بِهِ وهَمَّ بِها﴾[٥] ـ فقد أجاب علىٰ هذه الشبهة بوجوه من التأويل تقتضي نزاهة نبيّ الله من العزم على الفاحشة وإرادة المعصية، إذ يرى أنّ (الهَمَّ) ينقسم إلى وجوه، منها:

---

(١) سورة البقرة: ٣٥.

(٢) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٩٦/ح ١ ـ الباب ١٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٢٩.

(٥) سورة يوسف: ٢٤.

١. العزم على الفعل، لقوله تعالى: ﴿إِذْ هَمَّ قَومٌ أنْ يَبسُطُوا إلَيكُمْ أيْدِيَهُم﴾[١]، أي أرادوا ذلك وعزموا[٢].

٢. خطور الشيء بالبال، وإن لم يقع العزم عليه، قال تعالى: ﴿إِذْ هَمَّت طائِفَتانِ مِنْكُمْ أنْ تَفْشَلا وَاللهُ وَليُّهُما﴾[٣]، أراد الله أنّ الفشل خَطَرَ ببالهم[٤].

٣. المقاربة.

٤. الشهوة وميل الطباع[٥].

كما أثبت المرتضى أنّ هَمّها به متعلّق بالقبيح، وهَمَّ يوسف بها متعلّق بالضرب، مستنداً في ذلك إلى الكتاب والآثار. فمن الكتاب آيات كريمة، منها[٦] قوله تعالى: ﴿وراوَدَتهُ التِي هُوَ فِي بَيْتِها عَنْ نَفْسِهِ﴾[٧]، وقوله تعالى على لسانها: ﴿وَلَقَد راوَدتُّهُ عَن نَفسِهِ فَاسْتَعْصَمَ﴾[٨]. أمّا من الآثار فقد وردَ بإطباق مفسّري القرآن ومتناوليه على أنّها هَمَّت بالمعصية والفاحشة[٩]. أمّا همّه بها ـ عند المرتضى ـ فهو متعلّق

(١) سورة المائدة: ١١.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤٧.

(٣) سورة آل عمران: ١٢٢.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤٧؛ الأمالي ١: ٤٨١.

(٥) تنزيه الأنبياء ٤٨؛ وفي الأمالي ١: ٤٨١ نَسَبَه إلى أبي عليّ الجبّائيّ.

(٦) تنزيه الأنبياء ٥٠؛ الأمالي ١: ٤٧٩.

(٧) سورة يوسف: ٢٣.

(٨) نفسه: ٣٢.

(٩) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٥٠؛ الأمالي ١: ٤٨٠؛ ويراجع الشيخ الطوسيّ: التبيان في

بالضـرب[١]، لآيات منها، قوله تعالى: ﴿كَذلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّـوءَ والفَحْشـاءَ﴾[٢]، وقوله: ﴿ربِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيهِ﴾[٣]. وقد عقّب المرتضـى على الآيـة الأخيرة بقوله: والاستجابة تُؤذِن ببراءته من كلّ سوء، وتنبئ أنّه لو فَعَلَ ما ذكروه من السوء لكان قد صبا ولم يُصرَف عنه كيدُهنّ[٤].

ولكي يبرهن المرتضىٰ على صحّة مـا ذهـب إليـه مـن عـدم جـواز النسـيان عـلى الأنبياء عليهم السلام، استدلّ بقصّة موسى عليه السلام عندما قال تعالى ـ حكايةً عنه ـ: ﴿لا تُؤاخِـذْنِي بِما نَسِيتُ﴾[٥]، إذ أشار إلى أنّه أراد بذلك لا تؤاخذْني بما تركتُ. ويجري ذلـك مجـرى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ﴾[٦][٧]، مؤكّداً بأنّ ذلك قد رُوي عـن ابن عباس عن أُبَيّ بن كعب عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

أمّا لو حملنا الآية على النسيان الحقيقيّ لكان الوجه فيها أنّ النبيّ إنّما لا يجـوز عليـه النسيان فيما يؤدّيه عن الله، أو في شَرعِه، أو في أمر يقتضي التنفـير عنـه، فأمّـا فـيما هـو

تفسير القرآن ٦: ١٢١؛ الزمخشريّ، جار الله: الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل ٢: ٣١١.

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٥٠.

(٢) سورة يوسف: ٢٤.

(٣) نفسه: ٣٣.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٥١؛ الأمالي ١: ٤٨٩ ـ ٤٩٢.

(٥) سورة الكهف: ٧٣.

(٦) سورة طه: ١١٥.

(٧) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٨٤.

خارج عمّا ذكرنا فلا مانع من النسيان فيه، وهذا هو رأي المرتضى[١].

وختَم المرتضى حديثه حول تنزيه الأنبياء عليهم السلام بتنزيه نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله من المعاصي والذنوب؛ ففي حديثه عن تنزيهه صلى الله عليه وآله عن المعاصي أشار إلى تأويل قوله تعالى: ﴿وَوَضَعْنا عَنْكَ وِزْرَكَ﴾[٢]، ومؤدّاه أنّ كلّ شيء أثقَل الإنسانَ وغمّه وكَدّه وجَهَدَه جاز أن يُسمّى وِزراً، تشبيهاً بالوِزر الذي هو الثقل الحقيقيّ. وليس يمتنع أن يكون الوِزر في الآية إنّما أراد به غمَّه صلى الله عليه وآله وهمّه بما كان عليه قومه من الشرك، وأنّه كان هو وأصحابه بينهم مستَضعَفاً مقهوراً، فلمّا أن أعلى اللهُ كلمته، ونشَر دعوته، وبسَطَ يده، خاطبه بهذا الخطاب، تذكيراً له بمواقع النعمة عليه، ليقابلها بالشكر والثناء عليه[٣].

أمّا ما اختاره المرتضىٰ في تنزيهه صلى الله عليه وآله عن الذنوب، فهو قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[٤]، فإنّ المراد من الذنب هو ذنوب قومك؛ لأنّ الذنب مصدر، والمصدر يجوز إضافته إلى الفاعل والمفعول معاً[٥].

وهكذا ينتهي المرتضى إلى رأيٍ مفاده: أنّ ما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يُلتفَتُ إليه، ونقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحاً لائقاً بأدلّة العقل، فإن

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٨٤.

(٢) سورة الشرح: ٢.

(٣) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١١٥.

(٤) سورة الفتح: ٢.

(٥) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١١٧؛ ويراجع بصدد ذلك الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٣١٢ـ ٣١٣؛ وما أورده الطبرسيّ عن الإمام الصادق عليه السلام في: مجمع البيان ٩: ١١٠ـ ١١١؛ والحويزيّ، عبد علي في: نور الثقلين ٥: ٥٤/ ح١٣.

احتمل تأويلاً طابقها تأوّلْناه ووفّقنا بينه وبينها[١].

٢.الصِّدْق

الصدق هو منبع الثقة وأساس التعليم، باعتبار أنّ الصادق لا يخالف الواقع. ولذا فهذه الصفة هي من أهمّ الصفات ـ بعد العصمة ـ وهي تؤكّد صحّة ادّعاء الأنبياء عليهم السلام بإتيانهم المعجزات من الله سبحانه، كما أنّ الله تعالى وصف الأنبياء عليهم السلام بالصدق في مواضع كثيرة من كتابه العزيز، مثل قوله تعالى: ﴿وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَصَدَقَ اللهُ وَرَسُولُه﴾[٣]. يقول الشريف المرتضى: (والذي يدلّ على أنّ الكذب لا يجوز عليهم فيما يوردونه عن الله هو المعجز الذي دلّ على صِدق دعواه أنّه رسول الله؛ لأنّ ظهور المعجز لدعواه دالّ على صِدقه... والله تعالى لا يُصدِّق بالمعجز كاذباً عليه فيما يؤدّونه عنه)[٤]، قال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾[٥].

ولذلك كان من الحِكَم الخالدة في رسالة الإسلام أنّ أهمّ صفة اشتهر بها النبيّ صلى الله عليه وآله هي صفة الصدق، إذ إنّ الأنبياء عليهم السلام ـ كما يقول المرتضى ـ يجب أن يُنَزَّهوا عن مثل

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٢٤، وورد هذا المعنى في المصدر نفسه ١٣١؛ والأمالي ١: ٤٧٧، ٤٨١، ٢: ٣٩٩؛ وفي أجوبة مسائل أهل الريّ / الورقة ٦ ب.

(٢) سورة يسٓ: ٥٢.

(٣) سورة الأحزاب: ٢٢.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٧ـ٦٨؛ الأمالي ١: ٣٠٩.

(٥) سورة الحاقّة: ٤٤ـ٤٦.

هذه الحال (الكذب)؛ لأنّها تعرّ وتشين وتغضّ من القدرة، وقد جنّب الله تعالى أنبياءه عليهم السلام ما هو دون ذلك؛ تعظيماً لهم وتوقيراً، ونفياً لكلّ ما ينفّر عن القبول عنهم[١].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ صفة الصدق لها الدور الأساس في عمليّة الأداء والتبليغ، وبخلافها تنتفي فائدة البعثة.

٣.أن يكونوا منزّهين عن النقائص التي تخصّ البشر كنقص الخِلقة

وذلك باعتبار أنّهم مبعوثون من عند الله تعالى، وأنّه لا يُعقَل إرسال شخص بهذه المهمّة الإلهيّة وهو ذو عاهة في جسمه، لذا فهم متّصفون بكمال الخِلقة حال الإرسال وبعده. (أمّا بالنسبة لعقدة لسان موسى عليه السلام فقد كانت قبل النبوّة وزالت بعد ذلك)[٢]، بدلالة دعاء موسى عليه السلام الوارد في الآية: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِن لِسانِي * يَفقَهُوا قَوْلِي﴾[٣]، فأخبر الله تعالى موسى بالاستجابة، وذلك في قوله سبحانه: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يا مُوسىٰ﴾[٤].

ويجب أن يكونوا أيضاً منزّهين عن العيوب المنفِّرة، كالأمراض[٥]. أمّا بالنسبة للأمراض النازلة بأيّوب عليه السلام فيرى المرتضى أنّها لم تكن إلّا اختباراً وامتحاناً وتعريضاً

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٥٠٣؛ تنزيه الأنبياء ٢٤.

(٢) الباجوريّ، إبراهيم: حاشية الباجوريّ على متن السنوسيّة ٨١ـ ٨٢.

(٣) سورة طه: ٢٧ـ٢٨.

(٤) نفسه: ٣٦.

(٥) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٦١.

للثواب بالصبر عليها، والعِوض العظيم النفيس في مقابلها، وهـذه سُـنّة الله تعـالى في أصفيائه وأوليائه[١]، واستدلّ على صحّة ذلك بقول الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله عندما سُـئل: أيُّ الناس أشدّ بلاءً؟ فقال صلى الله عليه وآله: «الأنبياء، ثمّ الصالحون، ثمّ الأمثلُ من الناس»[٢]، كما ذهب إلى عدم صحّة ما روي من أنّ موسى عليه السلام كان أدرّاً وأبرص، بتأويل مُقنِع[٣].

أمّا تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن الفَظاظة والغِلظة والأخلاق الـمُشينة[٤]، فـذلك لابـدّ منه، باعتبار أنّها من الأسباب المبعِدة عن الله، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَولِكَ﴾[٥].

٤. أن يكونوا متّصفين بكمال العقل والذكاء والفِطنة وقوّة الرأي[٦]

إذ إنّ الأحكام الشرعيّة لا تُعرَف إلّا مـن خـلال بيـان النبـيّ لهـا، كـما إنّ الأمـور الاجتماعيّة والسياسيّة للمجتمع لا تستقرّ ـ على ما يرام ـ إلّا بوجـوده، باعتبـاره المثَـل الأعلى للمجتمع. وعلى هذا فإنّ هـذه الصـفة هـي مـن ضروريّـات أداء الرسـالة، إذ بخلافها يصبح الأمر متنافياً مع أصل التكليف الإلهيّ بأداء الرسالة، وهذا محـال عـلى الله سبحانه.

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٦١، ١١١.

(٢) نفسه ١١١.

(٣) نفسه ١١٥.

(٤) نفسه ١٠٨، ١١١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦٨؛ الأمالي ١: ٥٠٣.

(٥) سورة آل عمران: ١٥٩.

(٦) العلّامة الحلّي: كشف المراد ٢١٨.

٥. أن يكونوا منزّهين عن دناءة الآباء وعَهر الأمّهات[١]

لأنّ ذلك يُسقط محلّ النبيّ من القلوب، وينفّر الناس عن الانقياد له[٢]، وهذا نقض لغرض الواجب الحكيم تعالى، وهو لقبحه ممتنع باعتبار أنّ الغرض يقوم بإتمام الحجّة ورفع المعذرة.

ومن هذه الصفات يتّضح أنّ النبيّ بشر كسائر الناس، لا يختلف عنهم ظاهراً في شيء، إلّا أنّه إنسان كامل، خصّه الله تعالى بمَلَكاته وبوحيه ورسالته، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾[٣].

أفضليّة الأنبياء على الملائكة

هذه الأفضليّة ذكرها أغلب الإماميّة[٤]، ووافقهم عليها معظم الأشعريّة[٥]، بل يرى الجرجانيّ أنّها قول أكثر أهل الملل[٦]. أمّا المنقول عن أكثر المعتزلة وبعض الأشعريّة[٧] فهو أفضليّة الملائكة على الأنبياء. وقد استدلّ المرتضى على أفضليّة الأنبياء على الملائكة بأمره تعالى بالسجود لآدم، باعتبار أنّ ذلك يقتضي تعظيمه عليهم

---

(١) المحقّق الطوسيّ، نصير الدين: تجريد العقائد ٩٠؛ التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ١٩٤.

(٢) التستريّ: إحقاق الحقّ ١: ١٩٤.

(٣) سورة فُصّلت: ٦.

(٤) كالشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٦؛ والمحقّق الطوسيّ: تجريد العقائد ٩٣؛ والعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٥؛ وعبد الله شبّر: حقّ اليقين ١: ١٠٥.

(٥) الجرجانيّ: شرح المواقف ٨: ٦٩٩.

(٦) نفسه.

(٧) نفسه، الدوانيّ: شرح العضديّة ٨٣.

وتقديمه وإكرامه[1].

ويعلّل المرتضى أفضليّتهم على الملائكة بأنّ مشاقّ الأنبياء أعظم من مشاقّ الملائكة في التكليف. وهذا التعليل يوضحه العلّامة الحلّيّ بقوله: إنّهم ـ الأنبياء ـ يَقهرون قوى طبائعهم، ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقليّة، ويُعرِضون عن القوى الشهوانيّة وغيرها من القوى الجسمانيّة، فتكون عباداتهم وأفعالهم أشقَّ من ـ عبادات ـ الملائكة[2].

وقد رفض المرتضى رأي القائلين بأفضليّة الملائكة على الأنبياء بعد أن استعرض أدلّتهم، نذكر منها الدليل الذي أفرد له رسالة بعنوان (المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء)، إذ استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[3]. ووجه استدلالهم منه ـ على ما ذكره المرتضى ـ (أنّه تعالى خبّر بأنّه فضّل بني آدم على كثير ممّن خلَقه... وقد علِمنا أنّ المخلوقات هم الإنس والجنّ والملائكة والبهائم والجمادات. ومعلوم أنّ بني آدم أفضل من الجنّ والبهائم والجمادات بلا شبهة، فيجب أن يكون مَن يجب خروجه من الكلام ممّن لم يفضّل عليهم هم الملائكة، وإلّا سقطَت الفائدة)[4].

وفي جوابه عن ذلك ابتدأ بنقد وجه الدلالة المبنيّة على أنّ في المخلوقات مَن لم

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٣٣٣؛ تفضيل الأنبياء على الملائكة ٢١.

(٢) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٥.

(٣) سورة الإسراء: ٧٠.

(٤) الشريف المرتضى: تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٣.

يُفضَّل بنو آدم عليه، وادّعائهم أنّ لفظة(كثير) الواردة في الآية تقتضي ذلك التفضيل، ثمّ أعقبه بتفنيد ما ذهبوا إليه من خلال تأكيده أنّ عادة الفصحاء من العرب قد جرت بأن يستعملوا مثل هذه من غير إرادة للتخصيص، بل مع قصد الشمول والعموم[١].

وفي محاولة لتأكيد صحّة ما ذهب إليه استدلّ بآيات قرآنيّة[٢] تجري مجرى قصد الشمول والعموم، منها قوله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمٰوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾[٣]، قال المرتضى معقّباً على ذلك: (لم يُرد أنّ لها عَمَداً لا ترونها، بل أراد نفي العمد على كلّ حال)[٤]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾[٥]، إذ إنّه لم يُرد أنّ لأحد برهاناً في دعاء الله مع الله تعالى، بل أراد أنّ مَن فعل ذلك فقد فعل ما لا برهان عليه[٦].

ومثلما استدلّ المرتضى بالآيات القرآنيّة، استدلّ أيضاً بما قد جرَت عليه عادة الفصحاء من العرب، كقولهم: (أعطيتُه الكثير من مالي... وبذلتُ له العريض من جاهي)[٧]، إذ أوضح ذلك بقوله: (وليس يريدون أنّني أعطيتُه شيئاً من مالي وادّخرتُ عنه شيئاً آخر... ولا بذلتُ له العريض من جاهي ومنعتُ ما ليس بعريض، وإنّما المغزى من ذلك والقصد أنّني أعطيتُه مالي، ومن صفته أنّه كثير، وبذلتُ له جاهي،

---

(١) الشريف المرتضى: تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٣.

(٢) نفسه ٣٤.

(٣) سورة الرعد: ٢.

(٤) الشريف المرتضى: تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٤ـ٣٥.

(٥) سورة المؤمنون: ١١٧.

(٦) الشريف المرتضى: تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٤ـ ٣٥.

(٧) نفسه.

ومن صفته أنّه عريض)[١].

وهكذا يستنتج من تأويل الآية المستَدَلّ بها على أفضليّة الملائكة على الأنبياء ـ على رأي القائلين بها ـ إلى أنّ ما ذكره هو لا ينكر أن يريد تعالى: إنّا فضّلناهم على جميع مَن خلَقنا، وهم كثير، فجرى ذِكر الكثرة على سبيل الوصف المعلّق لا على وجه التخصيص[٢]. كما لا يُنكَر أن يكون الأنبياء أفضل من الملائكة، وإن كان جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم... ولَـمّا تضمّنت الآية ذِكر بني آدم على سبيل الجنسيّة وجب أن يُفضَّلوا على مَن عدا الملائكة، ولو ذكر الأنبياء بذكرٍ يخصّهم مِن عداهم ممّن ليس بذي فضل لَفَضّلهم على الملائكة[٣].

---

(١) الشريف المرتضى: تفضيل الأنبياء على الملائكة ٣٤ـ ٣٥.

(٢) نفسه ٣٦.

(٣) نفسه ٣٨.

الفصل الرابع: الإمامة

أوّلاً: لغةً

قال الجوهريّ: أَمَمتُ القومَ في الصلاة إمامةً، وائتمّ به: اقتدى بـه، والإمـام: الـذي يُقتَدى به، وجمعُه أيمَّة، وأصله آمِمَة على وزن فاعِلة، مثل إناء وآنِيَة وإله وآلِـهة[1].

ولا يخرج تعريفها عند المرتضى عن إطار ما تقدّم، إذ قال: الإمامة تجـري في اللغـة على معنى الاتّباع والاقتداء. والإجماع حاصل على هذه الجملة، يعني أنّ الإمام مقتدىً به[2].

ثانياً: إصطلاحاً

عرّفها المرتضى بأنّها: الولاية العامّة على جميع أمور المسلمين[3]، وهي أعـلى منـازل الدين بعد النبوّة[4]. وعرّفها العلّامة الحـلّيّ تعريفـاً يوضّـح مـا أفـاده المرتضـى آنفـاً بقوله:(هي خلافة شخص من الأشخاص للرسولﷺ في إقامة قوانين الشرع وحفظ

---

(١) الجوهريّ: الصحاح ٥: ١٨٦٥ـ١٨٦٦؛ ابن منظور: لسان العرب ١٤: ٢٨٩.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٤٧، ٦٥ .

(٣) نفسه ١١٨.

(٤) نفسه ١٦٩.

حوزة الملّة، على وجه يجب اتّباعه على كافّة الأمّة)[١]. أمّا الماورديّ (ت٤٥٠هـ) فقد عرّفها: (أنّها خلافة النبوّة في حراسة الدين والدنيا)[٢].

وممّا تقدّم يتّضح أنّه ليس هناك فرق جوهريّ بين التعريفات المذكورة، إذ إنّها تشترك في اعتبار منصب الإمامة يتمثّل في رعاية شؤون المسلمين، من خلال شخص تتوفّر فيه صفات معيّنة تؤهّله لهذا المنصب، يكون معها قادراً على كلّ ما له مساس بحفظ الشريعة وتوجيه الناس إلى الأصلح من أمورهم وإقامة حدود الله تعالى.

ووفق ما تقدّم فإنّ الإمام: هو الإنسان الذي له الرياسة العامّة في أمور الدين والدنيا، بالأصالة في دار التكليف[٣]، أو هو الذي لا يد فوق يده فيما يتصرّف فيه الإمام على سبيل الخلافة لغيره والنيابة عنه وهو صلى الله عليه وآله حيّ، وهذا ما ذهب إليه الشريف المرتضى[٤].

ثالثاً: الفَرق بين الإمامة والخلافة

ذهب العلماء في الفَرق بين الإمامة والخلافة إلى مذهبين:

الأوّل: ما ذهب إليه المرتضى وسائر الإماميّة من وجود فرق بينهما[٥]، مستدلًّا على ذلك بما يأتي:

---

(١) العلّامة الحلّيّ: الألفَين في إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ٢.

(٢) الماورديّ، أبو الحسن: الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة ٣.

(٣) العلّامة الحلّيّ: الألفين ٣.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٦٠.

(٥) تتبّعتُ معظم المصادر الكلاميّة للإماميّة، فلم أجد مَن خالف المرتضى في ذلك.

١. أنّ الإمام قد يتنازل عن خلافته مع الاحتفاظ بإمامته، وهذا ما حصل للإمام الحسن(ش٥٠هـ) عندما ترك لمعاوية (٦٠هـ) الحُكم، والإمام الرضاعليه السلام عند توليته ولاية العهد بجمعِهِ بين الإمامة ونيابة الخلافة[١]، فالإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج منه[٢].

٢. الإمامة: هي الولاية العامّة على جميع أمور المسلمين، بينما الخلافة: هي الولاية الخاصّة على أمور المسلمين[٣].

٣. الإمام يجوز له أن يستخلف على جميع رعيّته خليفة وخلفاء، فيجعل إليهم التصرّف فيما إليه التصرّف فيه من تدبير الأمور الحاضرة والغائبة، وتولية الولاة، واستخلاف الخلفاء فيما نأى من البلاد[٤].

الثاني: ما ذهبت إليه سائر الفرق الإسلاميّة من أنّه لا يوجد فرق بينهما، فكلاهما يشير إلى شخص واحد، فالقاضي عبد الجبّار ـ مثلاً ـ يقول:(لم يُروَ عن الصحابة ذِكرُ الإمامة، وإنّما كانوا يذكرون الأمير والخليفة)[٥]. ووافقه الماورديّ عند تعريفه السابق للإمامة، وهذا ما أكّده ابن خلدون(ت٨٠٨هـ) بقوله:(قد بيّنّا حقيقة هذا المنصب، وأنّه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا، تُسمّى خلافة أو إمامة،

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٧٢ـ ١٧٤، ١٧٩ بتصرّف.

(٢) نفسه ١٧٢.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١١٨، ٢٤٩.

(٤) نفسه ٦٧.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٢٩.

والقائم به خليفة وإمام)[١].

ويعلّل الشيخ أبو زُهرة الترادف بين اللفظتين ـ عند القائلين به ـ بقوله:(وسُمّيت خلافة؛ لأنّ الذي يتولّاها يكون الحاكم الأعظم للمسلمين، يَخلُف النبيَّ في إدارة شؤونهم. وتسمّى الإمامة؛ لأنّ الخليفة كان يسمّى إماماً، ولأنّ طاعته واجبة، ولأنّ الناس كانوا يسيرون وراءه كما يصلّون وراء مَن يؤمّهم في الصلاة)[٢].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ النيابة عن الرسولﷺ عند فِرق المسلمين ـ عدا الإماميّة ـ ليست مطلقة في مسائل الدين، بل لا تعدو أن يكون صاحبها حاملاً للشريعة، فهو(يحمل الناسَ على العمل بما أمر الله تعالى به، وهو رئيس السلطة القضائيّة والإداريّة والحربيّة، ولكن ليس لديه سلطة تشريعيّة إلّا تفسيراً لأمرٍ أو اجتهاداً فيما ليس فيه نصّ)[٣].

وبذلك يظهر الفَرق بينهم وبين الإماميّة الذين يعتبرون الإمام مُبيّناً للشرع وكاشفاً عن ملتبس الدين وغامضه[٤]، كما يعتبرونه صاحب هداية الخَلق إلى الحقّ. وقبل هذا وذاك فهو ـ عندهم ـ معصوم، يقول الإمام الرضا عليه السلام في بيان معنى الإمامة: (إنّ الإمامة هي منزلةُ الأنبياء[٥]، وإرثُ الأوصياء. إنّ الإمامة خلافة الله وخلافة

---

(١) ابن خلدون: المقدّمة ١٠٤.

(٢) أبو زُهرة، محمّد: تاريخ المذاهب الإسلاميّة ٣١.

(٣) أحمد أمين:فجر الإسلام ٢٧١.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣، ٢٤.

(٥) يعني أنّ الإمام مصدر التشريع كالنبيّﷺ، فربّما يحصل للإمام عليه السلام بواسطة النبيّﷺ على الأسس العامّة التي يشرّع الأحكام على منوالها، فهو المطاع المطلق لعصمته كالنبيّ ﷺ.

الرسول صلى الله عليه وآله... إنّ الإمامة زمام الدِّين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين... الإمام يُحلّ حلال الله ويُحرّم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويَذُبّ عن دين الله)[١].

وجوب الإمامة

من المسائل المتعلّقة بالإمامة والتي تباينت فيها آراء المسلمين، مسألة وجوب قيام الإمام، فمنهم من أوجبها، ومنهم من لم يوجبها. أمّا القائلون بوجوبها فمنهم من أوجبها عقلاً ومنهم من أوجبها سمعاً، فالقائلون بوجوبها عقلاً هم الشيعة، ومعتزلة بغداد، والجاحظ، وأبو الحسين البصريّ(ت٤٣٦هـ)[٢]. وقد انقسموا في الوجوب العقليّ إلى فريقين:

الأوّل: وهم الإماميّة الاثنا عشريّة القائلون بوجوبها عقلاً على الله تعالى من حيث كانت لطفاً[٣] وبُعداً عن مواقعة القبائح، وبه قالت الإسماعيليّة[٤].

الثاني: وهم معتزلة بغداد الذين قالوا بوجوبها على المكلّفين، من حيث كان في الرياسة مصالح دنيويّة، ودفع مضارّ دنيويّة[٥].

---

(١) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٨ / ح١ ـ الباب ٢٠ ؛ الكلينيّ: الكافي ١: ٢٠٠/ ح١ ـ باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

(٢) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي١ : ٦٨؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢ : ٣٠٨.

(٣) المحقّق الطوسيّ: تجريد العقائد ٩٣؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٥.

(٤) الإيجيّ: المواقف ٨: ٣٤٥.

(٥) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٢ : ٣٠٨.

أمّا القائلون بوجوبها سمعاً فهم معتزلة البصرة، والجبّائيّان: أبو عليّ وأبو هاشم، وجمهور أهل السنّة[١]. وانفرد بالقول بعدم وجوبها النجدات من الخوارج، وهِشام الفوطيّ، والأصمّ[٢].

والشريف المرتضى، كغيره من متكلّمي الإماميّة، يرى أنّ وجوب الإمامة، هو على الله تعالى[٣]، وذلك من باب اللطف، مستدلًّا بقوله: (الإمامة عندنا لُطف في الدين، والدليل هو أنّا وجدنا الناس متى خَلَوا من الرؤساء ومن يفزعون إليه في تدبيرهم وسياستهم، اضطربت أحوالهم، وتكدّرت معيشتهم، وفشا فيهم فعل القبيح، وظهر منهم الظلم والبغي، وأنّهم متى كان لهم رئيس أو رؤساء يرجعون إليهم في أمورهم، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد... فقد ثبت أنّ وجود الرؤساء لُطف بحسب ما نذهب إليه)[٤].

والظاهر ممّا أفاده المرتضى أنّ الإمام لطف في وقوعه، ومُحال إذا كان لطفاً أن يكون حال المكلّفين مع وجوده كحالهم مع فقده في القيام بما كُلّفوا به من العبادات والأمور الأخرى التي أشار إليها؛ إذ إنّ وجود الإمام لُطف في وقوعه، وفقده داعٍ إلى ارتفاعه،

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٦؛ البغداديّ:أصول الدين ٢٧١.

(٢) انظر رأي النجدات عند الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٨٧ ؛ ورأي هشام الفوطيّ عند البغداديّ: أصول الدين ٢٧١_٢٧٢؛ والشهرستانيّ: نهاية الإقدام ٤٨١؛ أمّا رأي الأصمّ فراجع فيه الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ٢: ١٣٣.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧، ٩، ٢٥ .

(٤) نفسه ٤ ، ٦ ، ٩ ، ١٥ ، ٢٤ ؛ الأمالي ٢: ٣٢٣ ؛ جمل العلم والعمل ٤٥ ؛ الأصول الاعتقاديّة ٨١ ؛ أجوبة المسائل الطرابلسيّة الثانية / الورقة ١ أ ؛ مسألة وجيزة في الغَيبة ١٠.

وهذا ما يؤكّده متكلّمو الإماميّة في أغلب مصنّفاتهم[١].

على أنّ ما يراه الإماميّة من وجوب إقامة حجّة للمكلّفين ـ في كلّ زمان ومكان ـ من رسول أو إمام، واعتبارهم ذلك من باب اللطف، يُشكِل عليه القاضي عبد الجبّار المعتزليّ بوجوه[٢]، منها قوله: (إذا كان حال كلّ المكلّفين سواء، فمن أين أنّ الإمام لُطف في البعض دون بعض؟). وقد أجاب الشريف المرتضى على ذلك قائلاً:(أمّا قولك: إنّ حال المكلّفين سواء، فليس كذلك؛ لأنّ كلّ عاقل يعلم ضرورة ما بين الرؤساء والأئمّة من لزوم السداد وطريقة العدل والإنصاف، ومفارقة الظلم والبغي، وكثير من ضروب الفساد)، وبالتالي يرى المرتضى أنّه ليس من الواجب ـ إذا لم يكن الإمام لطفاً في شيء ـ أن لا يكون لطفاً في غيره؛ لأنّ هذا لو وجب فإنّه يستلزم إخراج كثير من الألطاف عن كونها ألطافاً[٣].

ومن جانب آخر نجد المرتضى يبيّن رأي الإماميّة في مسألة مهمّة جدّاً، وهي عدم الانتهاء بالإمام إلى صفة النبوّة في الحاجة إليه، كما ادّعى ذلك عليهم القاضي عبد الجبّار[٤]. إذ يرى المرتضى أنّ ذلك ظنّ بعيد؛ لأنّ من أوجب الحاجَة إلى الإمام من حيث لا يتمّ التكليف إلّا به، لم يجعله نبيّاً ولا بلغ به إلى صفة النبوّة، كما أنّ مشاركة

---

(١) كالشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٢٩٧ ؛ والكراجكيّ في: كنز الفوائد ١٦١ ؛ والعلّامة الحلّيّ في كلّ من: كشف المراد ٢٢٦ ؛ والألفين ٣٧ ، ١١٤ ، ١٧٠ ، ٣٤٠ .

(٢) ينظر ما أفاده في: المغني ٢٠/ ١: ٦٣ ـ ٦٤.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٠ ـ ٣١ .

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٤.

الإمام النبيَّ في الحاجة إليه لا يعني أنّه يجب أن يكون نبيّاً[١]. ثمّ إنّ النبيﷺ لم يكن عندنا نبيّاً لاختصاصه بالصفات التي يشترك فيها مع الإمام ـ كما يقول ـ بل لاختصاصه بالأداء عن الله تعالى بغير واسطة أو بواسطة هو الملَك، وهذه مزيّة بيّنة[٢].

وبذلك يتبيّن أنّ أقصى ما يعتقده الإماميّة هو أنّ الإمام حجّة في الشرع كالرسول، وأنّ الرجوع إليه في الأمور الشرعيّة قد يحصل على حدّ الرجوع إلى الرسول؛ لأنّه إذا وقع من الأمّة ما يجوز عليها من السهو والخطأ فلا مفزع لها إلّا إلى الإمام باعتباره هادياً ومرشداً لهم بعد النبيّ.

أمّا حول وجوب معرفة الإمام وعدم الجهل به فقد ردّ المرتضى على ما ذكره عبد الجبّار من (أنّ الجهل بالإمام يؤدّي إلى أن يُعذَر كلّ مَن لم يعرفه؛ لأنّه لم يُزح علّته)[٣]، ردّ قائلاً: (إنّ الواجب على الله تعالى أن يوجب العلم به ويمكّن منه، فإن فرّط المكلّف في العلم به لم يكن معذوراً)[٤]. ثمّ بيّن المرتضى كيفيّة حصول تلك المعرفة بقوله: (إنّ حصول معرفة الإمام هو اللطف، ولا عذر لمن لم تحصل له إذا فرّط في التوصّل إليها، من حيث كان متمكّناً من تحصيلها)[٥]، ويؤكّد ما ورد عن المرتضى قولُ الإمام

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣.

(٢) نفسه.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢١.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٤.

(٥) نفسه، وهناك جواب مفصّل آخر ذكره المرتضى في(الرسالة الباهرة) جاء في جانب منه:(ويمكن أن يُستدَلّ على وجوب المعرفة بهمعليهم السلام بإجماع الأمّة، مضافاً إلى ما بيّنّاه من إجماع الإماميّة، وذلك أنّ جميع أصحاب الشافعيّ يذهبون إلى أنّ الصلاة على نبيّناﷺ في التشهّد الأخير فرض واجب

عليّ عليه السلام: «عليكم بطاعة مَن لا تُعذَرون بجهالته»[١].

والواقع أنّ معرفة الإمام ووجوده بين المكلّفين تُسهِم في تيسير فَهم ما هو غامض عليهم من أمور الشريعة، ممّا يفصح عن فاعليّة الإمام وأثره عندما يكون بين ظهرانيهم. لكنّ تواجد الإمام قد لا يتحقّق في وقت مّا بسبب إخافة الظالمين له ـ كما يقول المرتضى ـ وعندها يقتضي الأمر غَيبتَه عن الأنظار نتيجة لذلك.

وقد تعرّض المرتضى لهذه المسألة من عدّة جوانب، مؤكّداً على أمور مهمّة بيّن من خلالها سبب الغَيبة وما يترتّب عليها، فهو يرى أنّ الاستتار والغَيبة سببها إخافة الظالمين، ومَن أُخيفَ على نفسه فقد أُحوِج إلى الاستتار[٢]. وعلى هذا فإنّ تعذّر إقامة الحدود الواجبة على الجناة في زمن الغَيبة يعود إلى السبب نفسه؛ لأنّ المتقرّر بالشرع

وركن من أركان الصلاة متى أخلّ المصلّي بها فلا صلاة له... والباقون منهم يذهبون إلى أنّ الصلاة على الآل مستحبّة وليست بواجبة. فعلى القول الأوّل لابدّ لكلّ مَن وجبت عليه الصلاة معرفتهم، من حيث كان واجباً عليه الصلاة عليهم، فإنّ الصلاة عليهم فرع على المعرفة بهم، ومن ذهب إلى أنّ ذلك مستحبّ فذِكرُ الصلاة عليهم هو من جملة العبادة وإن كان مسنوناً مستحبّاً، والتعبّد به يقتضي التعبّد بما لا يتمّ إلّا به من المعرفة). يراجع الشريف المرتضى: الرسالة الباهرة في فضل العترة الطاهرة ٢: ٣٣٧.

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٤: ٣١٩.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٨٠، ١٨١؛ الشافي في الإمامة: ٢٦، ٤١، ٤٢، ١٨٥؛ جمل العلم والعمل ٤٦؛ مسألة وجيزة في الغَيبة ١٦؛ وهذا ما يراه أستاذه الشيخ المفيد في كتابه: الفصول العشرة في الغَيبة ١٥ ـ ١٦؛ والكراجكيّ في: كنز الفوائد ١٧٣؛ والشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٣٦٧ـ ٣٦٨ وهو من تلامذته.

وجوب إقامة الحدّ مع التمكّن وارتفاع الموانع، وسقوط فرض إقامته مع الموانع وارتفاع التمكّن[١].

وفي مقام الفرق بين الإمام المهديّ وبين آبائه عليهم السلام في الظهور للناس، يرى المرتضى أنّ خوف مَن يُشار إليه بأنّه القائم المهديّ الذي يظهر بالسيف ويقهر الأعداء ويزيل الدول والممالك، لا يكون غيره ممّن يجوز له الظهور مع التقيّة[٢].

وقد يتساءل بعض الناس فيقول: لِمَ لا يجوز اعتبار كون الإمام معدوماً بدلاً من كونه غائباً؟ وجواب ذلك نجده عند الشريف المرتضى حينما يصرّح بأنّ (هذا غير لازم؛ لأنّ الإمام يَنتفِع به ـ في حال غَيبته ـ جميعُ شيعته والقائلين بإمامته، وينزجرون بمكانه وهيبته عن القبائح... لأنّه يحفظ عليهم الشرع، وبمكانه يثقون بأنّه لم يكتم من الشرع ما لم يصل إليهم، وإذا كان معدوماً فاتَ هذا كلّه)[٣].

وبذلك يتبيّن أنّ أمور الشرع لا يجوز الجهل بها في زمن الغَيبة، طالما علمنا تأويل مشكل الدين ببيان مَن تقدّم من الأئمّة عليهم السلام بواسطة أصحابهم، إذ بَثّوا من ذلك ونشروا ما دعت إليه الحاجة.

وممّا تقدم يتّضح أنّه لابدّ من وجود حجّة على المكلّفين في كلّ عصر يستفاد منه في بيان الغامض من أمور الشريعة، ممّا يحقّق هداية الخَلق إلى الحقّ، وصولاً إلى بناء مجتمع

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٨٢؛ مسألة في الغَيبة ٢٩٨ ـ ح٢ من: رسائل الشريف المرتضى ـ المجموعة الثانية.

(٢) نفسه، الفصول المختارة ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٣) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ١: ١٠٦، إذ قال: أورده الشريف المرتضى في (الذخيرة).

يسوده التطبيق الصحيح لأحكام الله في الأرض، وعليه فإنّ غَيبة الإمام المهديّ عليه السلام حالة فرضَتها ظروف معيّنة تتمثّل فيما ذكره المرتضى آنفاً. وبذلك تتجلّى الحقيقة القائلة بأنّه لابدّ من ظهوره في وقت من الأوقات، وهو أمر تؤكّده الأحاديث المرويّة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة من أهل البيت عليهم السلام [١].

وعوداً على بدء، فإنّ من الأدلّة الأخرى التي ذكرها المرتضى لجعلِ العقل طريقاً لوجوب الإمامة هو كون الإمام بياناً، بمعنى أنّه مبيّن للشرع وكاشف عن ملتبس الدين وغامضه [٢]، غير أنّ هذه العلّة ليست الموجبة للحاجة إلى الإمام في كلّ زمان، وفي كلّ حال [٣].

وفي مقام بيان دور الإمام في حفظ الشرع أبطل المرتضى ما ذهب إليه عبد الجبّار ـ من معرفة الشريعة من قِبل غير الإمام [٤] ـ من عدّة وجوه، منها: أنّ أكثر ما اختُلِفَ فيه من الشريعة لولا ما نُقل عن الأئمّة عليهم السلام من الرسول صلى الله عليه وآله من البيان لَما عُرِف الحقّ [٥]، ومنها: أنّ من عوّل في الشريعة على الظنّ فقد خبط وضلّ عن

---

(١) يقول ابن حجر: قد تواترت الأخبار بكثرة رواتها عن المصطفى صلى الله عليه وآله بخروجه، وأنّه من أهل بيته، وأنّه يملك سبع سنين، وأنّه يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. يراجع :الصواعق المحرقة ٩٧، وأخرج أبو داود عن الإمام عليّ عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لو لم يَبقَ من الدهر إلّا يومٌ لَبعَثَ الله فيه رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما مُلئت جَوراً»؛ يراجع: سنن أبي داود ٢: ٢٠٧.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣.

(٣) نفسه.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٣٥.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٥.

القصد[١].

وأكّد ما أفاده آنفاً بقوله:(إنّما أوجَبْنا الحاجة إلى الإمام في الشرعيّات؛ لاشتباه كثير منها واحتمال وروده مجملاً غير مفصّل، ولِفَقدِنا ـ في كثير منها ـ الأدلّةَ القاطعة على المراد بعينه، حتّى أوجب ذلك وقوف بعضنا في المراد، وميل بعض آخر إلى طريقة الظنّ والاجتهاد)[٢].

ويرى المرتضى وجوب الإمامة عقلاً من خلال وجه آخر يتمثّل في ضرورة وقوف الإمام وراء الناقلين، وفي ذلك رفضٌ لما ذكره القاضي عبد الجبّار من أنّ بيان الرسول إذا انتشر بالتواتر أغنى عن حجّة بعده[٣]، إذ يعلّل المرتضى ما يراه بقوله: (لأنّه لا يمتنع أن يُعرِض الناقلون أو أكثرهم عن النقل لداعٍ يدعوهم إلى الإعراض... وإذا كان ذلك عليهم جائزاً وغيرَ ممتنع وقوعُه سقطت الحجّة بالنقل، وثبتت الحاجة إلى إمام مؤدٍّ لما وقع من بيان الرسولﷺ؛ لأنّه لو كان الأمر بخلاف ذلك لم يكن لله تعالى على مَن لم يشاهد زمن النبيّ حجّةٌ إذا كان النقل بالصورة التي ذكرناها)[٤].

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ التواتر مهما بلغ حدّه لم يُغنِ عن حاجة المكلّفين إلى الإمام، ذلك أنّ الناقلين إذا جاز عليهم العدول عن النقل لسهوٍ أو لغيره، لم ينفعنا حصول العلم الضروريّ لنا بما نقلوا، وواجب أن لا نكون واثقين بأنّ الشرع تضمّنه النقل. ولو

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٥.

(٢) نفسه ٦٥؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٥١.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٣٥.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٠، ٥٧، ٥٩، ١٩٠.

سلّمنا أنّ الناقلين لا يجوز أن يعدلوا عن النقل ولا يُخلّوا به ، لم يجب ما ذكـره القـاضي من الاستغناء عن الإمام؛ لأنّ وجود الإمام لطف في كثير من الواجبات وارتفاع كثير من المقبّحات، وما هذه حالُه تلزم الحاجةُ إليه.

وقد استبعد المرتضى ما ذكره عبد الجبّار من أنّه (من مصلحة الإمام إمـام ثـانٍ)[١]، إذ المرتضى شأنه في ذلك شأن سائر الإماميّة الآخرين في هذه المسألة، حيث قـالوا: إنّ ذلك يدخل ضمن الدَّور أو التسلسل، وهو باطل بإجماع متكلّميهم[٢]. وقـد أوضـح المرتضـى ذلك بقوله: (إنّما يكون لطفاً لمن لا يؤمَن منه فعلُ القبيح دون مَن كان ذلك مأموناً منه، فكيف يلزمنا القول بحاجة الإمام إلى إمام مع عصمته وكماله؟!)[٣].

على أنّ الشريف المرتضى يرفض ما تعتقده المعتزلة من أنّ الحاجة إلى الإمام تختصّ في اجتلاب النافع ودفعِ المضارّ الدنيويّة[٤]، معلّلاً ذلك بأنّ (الحاجة إلى الإمام تختصّ في اجتلاب المنافع ودفع المضارّ المتعلّقة بـأمور الـدين، واللطـف في فعـل الواجبـات والإقلاع عن المقبّحات)[٥].

أمّا أدلّة القائلين بوجوب الإمامة من جهة السمع فكثيرة، نذكر منها قولَهم: (إنّ ما يدلّ على أنّ الإمامة لا تجب من جهة العقل هو أنّ الإمـام إنّـما يـراد لأمـور سـمعيّة،

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢/ ١: ٢٥١.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٩٩؛ والمحقّق الطوسيّ: تجريد العقائد ٩٣؛ والعلّامة الحلّيّ: الألفين ٢١، ٤٥ ، ١٤٤؛ كشف المراد ٢٧٧.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٣٠.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٩ ، ٢٤ ، ١٤٤ ؛ تنزيه الأنبياء١٨٣.

كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام)[١]. ويعارض المرتضى هذا؛ لأنّه يرى أنّ ما يراد له الإمام أمر يتعلّق بواجبات العقل، وأنّ الحاجة إليه واجبة سواء وردت العبادة بالسمع أو لم ترد، وليس إذا كان أحد ما يراد الإمام له ما جاء به السمع كإقامة الحدود، ويجب أن يبطل الحاجة إليه من وجه آخر، وإنّما كان في هذا الكلام شبهة لو كانت الحاجة إليه في الأمور السمعيّة تنافي الحاجة في الأمور العقليّة[٢].

وهناك وجه للوجوب السمعيّ، وهو أنّ ما يصير محفوظاً بالإجماع... لا يجوز على الأمّة فيه الخطأ[٣]. والمرتضى يردّ على ذلك بأنّه (لا يجوز أن تكون الأمّة حافظة للشرع؛ لأنّ الغلط جائز على آحادها وجماعاتها)[٤]، كما أنّ الإجماع لا حجّة فيه إذا لم يُقطَع على أنّ في جملة المجمعين معصوماً يُؤمَن غلَطُه وزللُه[٥].

كما احتجّوا بوجه آخر مؤدّاه أنّ حفظ الشريعة ممكن بالتواتر، وعندها تسقط الحاجة إلى الإمام[٦]. إلّا أنّ الشريف المرتضى يرى أنّ إيجاب الحاجة إلى الإمام في الشريعة لأمر يخصّها ولأحوالٍ هي عليها، تقتضي الحاجة إليه منها، وإذا لم يكن جميع

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٣٩؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥١ ؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٧٢.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٥.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٧٣؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥١.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٧.

(٥) الشريف المرتضى: الردّ على أصحاب العدد/ الورقة ٢ أ؛ أجوبة المسائل التبّانيّة / الورقة ٤ أ، ٤ ب.

(٦) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٧٢.

ما يُحتاج فيه منها متواتراً فقد ثبتت الحاجة إلى حجّة، ولا اعتبار بإمكان التواتر في جميعها[١]. وقال في موضع آخر: (إنّا لا نأبى أن تكون الشريعة واصلة إلينا بنقل متواتر يكون من ورائه إمام معصوم يراعيه ويتلافى ما يعرض، بل هذا هو نصّ مذهبنا)[٢].

واحتجّ القائلون بالوجوب السمعيّ أيضاً بأنّ العلم في الشرع والأدلّة عليه أظهرُ من النصّ على الإمام[٣]. لكنّ المرتضى يؤكّد أنّ كون الإمام ووجوده في كلّ عصر طريقُه هو العقل...ولا نسبة بينه وبين العلم بأكثر الشرع... وأمّا النصّ على عين الإمام واسمه فهو أيضاً أظهر من أكثر الشرع وأثبت؛ لأنّا قد نرجع في تصحيح الشرع إلى أخبار قد أجمع عليها المختلفون من الأمّة، وتبيّن من فحواها الدلالة على النصّ أو إلى أخبار قد تواترت بها فرقة كثيرة العدد... وليس في أكثر الشرع أخبار متواترة[٤].

خلاصة القول: إنّ العقل يدرك ضرورة الإيمان بالإمامة وتعيين الاصطفاء مِن قِبل الله تعالى لصاحبها، ومَن هو أهل للاضطلاع بمهامّها، قال تعالى: ﴿اللهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ﴾[٥]. ومن هنا يُفهَم أنّ العقل يحكم بوجوب نصب الإمام على الله تعالى، لئلّا يقع الخلاف وتتفرّق السبل بأمّة المصطفى محمّدﷺ من بعده، وأنّ الشخص الذي يُسنَد إليه هذا المنصب يجب أن يكون معصوماً من القبائح، ليخضع له الجميع،

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٦.

(٢) نفسه ٥٧.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٧٣.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣٩.

(٥) سورة الأنعام: ١٢٤. وهذه الآية استشهد بها أبو حنيفة(ت١٥٠هـ) بعدما انتهى من أسئلته للإمام موسى بن جعفر الكاظمعليه السلام (ش١٨٣هـ). يراجع: أمالي المرتضى ١: ١٥٢.

فيأتمروا بأمره، وينتهوا بنهيه.

طريق إثباتها

بعد أن اتّضح آنفاً الاتّفاق ـ من حيث المبدأ ـ على ضرورة وجود إمام يتمثّل دوره في حفظ الشرع وبيان غامضه وغير ذلك، نتطرّق الآن إلى مسألة طريق إثبات الإمامة، تلك المسألة التي قال فيها الأشعريّ بأنّها (أوّل قضيّة اختلف المسلمون حولها بعد الرسول صلى الله عليه وآله)[١]، إذ انقسموا بخصوصها قسمين:

الأوّل: يرى أنّ الإمامة تكون بالاختيار، ويمثّله المعتزلة والأشعريّة والخوارج[٢].

الثاني: يرى أنّ الإمامة تكون بالنصّ: إمّا بالاسم أو بالصفة، فالقسم الذي يرى أنّها بالنصّ بالاسم هم الإماميّة[٣]، والبكريّة ومعهم ابن حزم[٤]، وإن اختلف هؤلاء فيما بينهم في المُسمّى[٥]. أمّا الزيديّة فقد ذهبوا إلى أنّها بالنصّ على الأوائل من أئمّتهم

---

(١) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٣٩.

(٢) تُراجَع آراؤهم على التوالي عند: القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٢٠، ١٢١، ٣١٩؛ شرح الأصول الخمسة ٧٥٣ ـ ٧٥٤؛ والبغداديّ: أصول الدين ٢٧٩؛ والباقلّانيّ: التمهيد ٣٧٨؛ والجوينيّ: الإرشاد ٤١٠ ـ ٤٣٤.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٤٤؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣١٣؛ المحقّق الطوسي: تجريد العقائد ٩٤؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٩.

(٤) ابن حزم: الفِصَل ٤: ١٠٧.

(٥) حيث قالت الإماميّة الاثنا عشريّة بأنّ الأئمّة أوّلهم عليّ عليه السلام وآخرهم محمّد بن الحسن المنتظر عليه السلام، في حين يرى البكريّة ـ ومعهم ابن حزم ـ أنّ خلافة أبي بكر كانت بالنصّ من رسول الله صلى الله عليه وآله، يراجع: الفِصَل ٤: ١٠٧.

ـ عليٍّ والحسن والحسين عليهم السلام[١] ـ وبالصفة على مَن يلي هؤلاء[٢]، ومع ذلك فهم يقولون بالاختيار[٣]. وقد ذهب من الفلاسفة الإسلاميّين ابنُ سينا (ت٤٢٨هـ) إلى القول بأنّ الإمامة بالنصّ، من دون أن يخصّصها باسمٍ أو صفة[٤].

والظاهر أنّ الإماميّة استمدّوا القول بعقيدة النصّ من عدّة موارد، منها أقوال أئمّتهم عليهم السلام في هذا المجال، فقد رُوي عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أنّه قال:(الإمامُ واحدُ دهرِه، لا يُدانيه أحد، ولا يُعادله عالِم، ولا يُوجَد منه بدل، ولا له مِثلٌ ولا نظير... بل اختصاص من المُفضِل الوهّاب، فمَن ذا الذي يبلغ معرفةَ الإمام أو يمكنه اختياره؟!)[٥].

والمرتضى ـ كغيره من الإماميّة القائلين بالنصّ ـ يرى أنّ النصّ مبنيّ على أصلين، هما: أنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً كعصمة الأنبياء، والثاني: أنّ الحقّ لا يجوز خروجه عن جميع الأمّة... من حيث إنّ بينهم معصوماً لا يجوز أن يخلو منه زمان من الأزمنة[٦].

وتأسيساً على ما تقدّم يرى المرتضى أنّ النصّ كان من النبيّ صلى الله عليه وآله على الإمام

---

(١) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٦١.

(٢) نفسه؛ المغني ٢٠/ ١: ٣٨، ٣٩ بتصرّف.

(٣) ابن خلدون: المقدّمة١٩٧.

(٤) ابن سينا: الشفاء (الإلهيّات) ٢: ٤٥٢.

(٥) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢١٩/ح١ ـ الباب ٢٠؛ الكلينيّ: الكافي ١: ٢٠١/ح١؛ الحرّانيّ، الحسن بن شُعبة: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله ٣٢٨.

(٦) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة١٢٠.

عليّ عليه السلام، بعد أن فنّد آراء القائلين بالنصّ على أبي بكر والعبّاس بن عبد المطّلب، منتهياً إلى نتيجة مفادها عدم حصول العصمة لكليهما ـ باعتبار أنّها من شروط الإمام عند الإماميّة ـ موضّحاً ذلك بقوله: (وإذا ثبت هذان القولان... فقد ثبت بهذا الترتيب أنّ الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام بنصّه صلى الله عليه وآله بالإمامة؛ لأنّ كلّ من قال بأنّه الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل لم يُثبت الإمامة إلّا بالنصّ[1].

ولتأكيده على نصّيّة الإمامة يسوق الشريف المرتضى أدلّة عقليّة عديدة، منها:

١. أنّ الإمام إذا وجبَت عصمته... وكانت العصمة غير مدرَكة بالحواسّ، ولم يك أيضاً دليل عليها يوصل إلى العلم بحال مَن اختصّ بها بالنظر في الأدلّة، فلا بدّ من صحّة هذه الجملة من وجوب النصّ على الإمام بعينه، أو إظهار المعجز القائم مقام النصّ عليه[2]. وهذا الدليل هو أقوى الأدلّة العقلية عند الشريف المرتضى[3].

٢. قد ثبت أنّ الإمام لابدّ أن يكون أفضل من الكلّ... وإذا ثبت كونه أفضل ولم يكن التوصّل إليه بالأدلّة ولا بالمشاهدة، وجب النصّ أو المعجز[4].

٣. قد ثبت أنّ الإمام لابدّ أن يكون عالِماً بجميع الأحكام حتّى لا يفوته شيء منها، وأنّ كونه عليه السلام عالِماً بها لا يمكن الوصول إليه إلّا بالنصّ، ولو أمكن الوصول إليه

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢٠.

(٢) نفسه ٧٠.

(٣) نفسه ٧١.

(٤) نفسه.

بالامتحان لم يجُز أن يكون المتحِنون له إلّا مَن هو عالِم بجميع الأحكام[١].

ويبدو من سوق الأدلّة أنّ المرتضى كان يريد بيان أنّ الصفة التي لا تكون الإمامة إلّا بها يستحيل على البشر أن يدركوها بأنفسهم، ألَا وهي العصمة والأفضليّة المطلقة.

وحيث إنّ المرتضى إماميٌّ اثنا عشريّ يقول بإمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبيّ صلى الله عليه وآله، نراه يورد الأدلّة الكثيرة على ذلك من الكتاب والسنّة.

أوّلاً: ما استدلّ به من الكتاب العزيز[٢]

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[٣]. وترتيب الاستدلال بهذه الآية ـ عند المرتضى وسائر الإماميّة ـ هو أنّه (قد ثبت أنّ المراد بلفظة (وَلِيُّكُم) المذكورة في الآية مَن كان متحقّقاً بتدبيركم والقيام بأموركم وتجب طاعته عليكم، وثبت أنّ المعنيّ بـ ﴿الّذِينَ آمَنُوا﴾ أمير المؤمنين. وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه إماماً لنا)[٤]. وهذا هو المستفاد من تفسير الإمام الصادق عليه السلام للآية[٥].

واستدلّ المرتضى على كون لفظة (وَليّ) في الآية تفيد معنى الإمامة بأنّ (المراد بـ ﴿الّذِينَ آمَنُوا﴾ ليس جميعهم بل بعضهم، وهو مَن كانت له هذه الصفة المخصوصة

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧١.

(٢) الآيات التي استشهد بها المرتضى هي موضع اتّفاق لدى الإماميّة، كما سيتّضح فيما بعد.

(٣) سورة المائدة: ٥٥.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢٢، ١٣٤.

(٥) يراجع الكلينيّ: الكافي ١: ٢٨٨/ ح٣.

التي هي إيتاء الزكاة في حال الركوع... وقد علِمنا أنّ إيتاء الزكاة لم يثبت في كلّ مؤمن على الاستغراق)[١].

وهكذا ينتهي المرتضىٰ ـ في مقام استدلاله هذا ـ إلى عدّة وجوه تدلّ على توجّه لفظة ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ في الآية إلى أمير المؤمنين عليه السلام، منها: (أنّ الأمّة مجمعة مع اختلافها ـ كما يقول ـ على توجّهها إليه؛ لأنّها بين قائلَين: قائل يقول: إنّه عليه السلام المختصّ بها، وقائل: إنّ المراد بها جميع المؤمنين الذين هو أحدهم[٢]، ومنها ورود الخبر بنقل العامّة والخاصّة بنزول الآية في أمير المؤمنين عليه السلام عند تصدّقه بخاتمه، والقصّة مشهورة)[٣].

وذكر المرتضى أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لـمّا عرف أنّ عليّاً عليه السلام تصدّق بخاتمه وهو راكع، قال: «إنّ الله أنزل فيه قرآناً»، ثمّ قرأ الآيتين[٤].

على أنّ بعض المحدّثين والمفسّرين يروي أنّها نزلت في عُبادة بن الصامت؛ لأنّه كان قد دخل في حلف اليهود ثمّ تبرّأ منهم ومن ولايتهم[٥]. وقد نفى المرتضى ذلك؛ باعتبار أنّ الرواية قد أطبق على نقلها جماعةٌ من أصحاب الحديث من الخاصّة

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢٣.

(٢)نفسه ١٢٣، ١٢٨.

(٣) نفسه ١٢٣؛ وممّن وردت القصّة عندهم: الفخر الرازيّ في: التفسير الكبير ١٢: ٦؛ والزمخشريّ في: الكشّاف ١: ٦٢٤؛ والواحديّ النّيسابوريّ، أبو الحسن في: أسباب النزول ١٣٣.

(٤) الشافي في الإمامة ١٢٥.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٣٩.

والعامّة[١].

• قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾[٢]، إذ أثبت المرتضى أنّ المراد بلفظة(عَهْدي) في الآية (الإمامة) من خلال قوله:(إنّ لفظة(عهدي) إذا كانت لفظاً مشتركاً وجب أن يُحمَل على ما يصلح له ويصحّ أن يكون عبارة عنه، فنقول: إنّ الظاهر يقتضي أنّ كلّ ما تناوله اسم العهد لا ينال الظالم)[٣].

وهذه الآية (يمكن أن يُستدَلّ بها على أمرين، أحدهما: أنّ مَن كان ظالماً في وقت من الأوقات لن يجوز أن يكون إماماً، وثانيهما: أن يبيّن اقتضاء الآية لكون الإمام معصوماً؛ لأنّها إذا اقتضت نفيَ الإمامة عمّن كان ظالماً على كلّ حال، سواء كان مُسِرّاً لِظلمِه أو مُظهراً له، وكان مَن ليس بمعصوم ـ وإن كان ظاهره جميلاً ـ يجوز أن يكون مُبطِناً للظلم والقبيح. ولا أحد ممّن ليس بمعصوم يؤمَن ذلك منه ولا يجوز فيه، فيجب بحكم الآية أن يكون من يناله العهد ـ وهو الإمامة ـ معصوماً حتّى يؤمَن استسراره بالظلم، وحتّى يوافق ظاهرُه باطنَه)[٤].

إلّا أنّ القاضي عبد الجبّار يعترض على الاستدلال بهذه الآية؛ باعتبار أنّ ظاهرها

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢٩؛ وهو ما يراه تلميذه الشيخ الطوسيّ في: الاقتصاد ٢١.

(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٣.

(٤) نفسه ١٨٢؛ وهو ما عليه تلميذه الشيخ الطوسيّ في: التبيان ١: ٤٤٩.

ـ حسب قوله ـ إنّما يقتضي أنّ عهده لا ينال الظالمين، وأنّ مَن كفر ثمّ تاب وصلحت أحواله لا يكون ظالماً[١]. بَيْد أنّ المرتضى يفنّد ذلك؛ باعتبار أنّ عموم ظاهر الآية يقتضي أنّ الظالم في حال من الأحوال لا ينال الإمامة، وأنّ من تاب بعد كفر أو فسق، وإن كان بعد التوبة لا يوصَف بأنّه ظالم، فقد كان يتناوله الاسم ودخل تحت الآية، وإذا حملنا الآية على ما توهّم به عبد الجبّار ـ من أنّ المراد بها مَن دام على ظلمه واستمرّ عليه ـ كان هذا تخصيصاً بغير دليل، والقول بالعموم يمنع منه[٢].

ثانياً: ما استدلّ به من السنّة الشريفة

هنا يرى الشريف المرتضى أنّ النصوص الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعده صلى الله عليه وآله، تنقسم قسمين[٣]:

أحدهما: النصّ الفعليّ والقَوليّ معاً.

والآخر: النصّ القوليّ فقط.

النصّ الفعليّ والقوليّ: أشار المرتضى إلى هذا القسم بقوله[٤]:(دلّت عليه أفعاله صلى الله عليه وآله وأقواله المبيّنة لأمير المؤمنين عليه السلام من جميع الأدلّة الدالّة على استحقاقه من التعظيم والإجلال والاختصاص بما لم يكن حاصلاً لغيره: كمؤاخاته بنفسه، وإنكاحه ابنتَه فاطمة عليها السلام، وأنّه لم يُوَلِّ أحداً من الصحابة ولا نَدَبه لأمرٍ أو بَعَثَه في جيش إلّا كان

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٩٤.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٢.

(٣) نفسه ٨٥.

(٤) نفسه.

عليٌّ عليه السلام هو الوالي عليه المقدّم فيه، وقوله صلى الله عليه وآله: «عليٌّ منّي وأنا منه»[١]، وقوله: «عليٌّ مع الحقّ والحقُّ مع عليّ»[٢]، وقوله: «اللّهمّ ائْتِنِي بأحبّ خلقِك إليك يأكل معي من هـذا الطائر»[٣].

ويرى المرتضى أنّ هذه الأفعال والأقوال إنّما شهدت باستحقاق عليٍّ عليه السلام الإمامة، ونبّهت على أنّه عليه السلام أَولى بمقام الرسول صلى الله عليه وآله بعده من قبيل أنّها دلّت على التعظيم والاختصاص الشديد[٤]. إلّا أنّه يعتقد أنّ دلالة الفعل آكد من دلالة القول وأبعد من الشبهة؛ لأنّ القول يَدخله الـمَجاز، ويحتمل ضروباً من التأويل لا يحتملها الفعل[٥].

والواقع أنّ الإقوائيّة إن كانت من هذه الجهة ـ أي احتمال التأويل وعدمه ـ فهو وجيه، وإلّا فإنّ القول من جهات أخرى أقوى من الفعل بكثير، فمن الدلالة ـ مثلاً ـ يكون القول نصّاً دون الفعل القابل للاحتمالات.

النصّ القَولي. وهذا النصّ ـ عند المرتضى ـ على ضربين[٦]:

---

(١) ذكره كثيرون، منهم أحمد بن حنبل في: مسنده ٥: ٣٥٦.

(٢) بهذا اللفظ وقريب منه أخرجه: الباقلّانيّ في: الإنصاف ٥٨؛ والخطيب البغداديّ في: تاريخ بغداد ١٤: ٣٢١؛ والهيثميّ، نور الدين في: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٩: ١٣٤.

(٣) حديث الطائر حديث متواتر، ذكره: الترمذيّ في: السنن ٤: ٣٢٨؛ وابن الأثير، أبو الحسن في: أسد الغابة في معرفة الصحابة ٤: ٣٠٤؛ والهيثميّ الشافعيّ في: مجمع الزوائد ٩: ١٢٥؛ والشريف المرتضى في: الشافي في الإمامة ١٧٠.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٨٥.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه.

الضرب الأوّل: ضربٌ تفرّد بنقله الشيعة الإماميّة خاصّة ـ وإن كان في أصحاب الحديث مَن رواه على وجهِ نقلِ أخبار الآحاد[١] ـ وهو(**النصّ الجليّ**).

الضرب الثاني: هو الذي رواه الشيعيّ وغيره، أو كما قال الشيخ الطوسيّ: الذي نقله المؤالف والمخالف[٢]، وتلقّاه جميع الأمّة بالقبول، وهو(**النصّ الخفيّ**).

وسنتناول فيما يأتي هذا القسم من النصّ بضربَيه، محاولين إبراز رأي المرتضى فيهما من خلال ما أورده من شواهد الحديث والتعقيب عليها.

أوّلاً: النصّ الجليّ

أورد المرتضى عدّة أحاديث تمثّل النصّ الجليّ، منها قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «أنت أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي، وقاضي دَيني»، و«سَلِّموا عليه بإمرة المؤمنين»[٣]، و«هذا خليفتي فيكم من بعدي فأسلِموا له وأطيعوا»[٤]، و«هذا وليُّ كلّ مؤمنة ومؤمنة»[٥]، وحديث الراية، وحديث الطائر[٦].

والمرتضى يورد الشروط الواجب توافرها في الجماعة الناقلة للأخبار بلا واسطة، منتهياً إلى توفّرها في نقل الشيعة للنصّ على الإمام عليّ عليه السلام. وهذه الشروط هي أن

---

(١) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ٢: ٤٦.

(٢) نفسه.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٨٥، ٨٨، ١٧٢.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه ١٧٢.

(٦) نفسه ١٧٠.

تنتهي في الكثرة إلى حدّ لا يصحّ معه أن يتّفق الكذب منها على المخبر الواحد، وأن يُعلَم أنّه لم يجمعها على الكذب جامع مِن تواطؤٍ وما يقوم مقامه، وأن يكون اللّبس والشبهة زائلَين عما خَبّرَت به[١].

وعلى هذا الأساس يرى المرتضى توفّر هذه الصفات في نقل الشيعة خلَفاً عن سلف، إلى أن يتّصل بالنبيّ ﷺ على أنّه نَصَّ على الإمام عليّ عليه السلام بالإمامة[٢].

بَيْد أنّ المعتزلة والأشعريّة وغيرهم من سائر الفرق يأبون ما تذكره الشيعة الإماميّة ـ ومنهم المرتضى ـ من الاستناد إلى بعض الأخبار، واعتبار ذلك من النصّ الجليّ[٣]، فهم عندما يذكرون حديث المؤاخاة ـ «أنت أخي ووصيّي» ـ يعترضون عليه باعتراضات، منها: أنّ هذا الخبر يجري مجرى الآحاد[٤]... وأمّا «خليفتي مِن بعدي» فغير معروف، والمعروف خليفتي في أهلي[٥].

ويجيب المرتضى على ذلك بأنّ الخبر قد تواتر النقل به، وورد مورد الحجّة، وأنّه أحد ألفاظ النصّ الجليّ... وهو ممّا قد روته العامّة والخاصّة، ولم ينفرد بنقله الشيعة[٦]... ولو فرضنا أنّ الخبر لم يَرِد إلّا بقوله: «أنت خليفتي في أهلي» لكان أيضاً

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٥.

(٢) نفسه ٨٨.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٨٢ ؛ شرح الأصول الخمسة ٧٦١ ـ ٧٦٢؛ الجوينيّ: الإرشاد ٤٢١.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه ١٨٥.

(٦) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٦٨.

نصّاً على الإمامة؛ لأنّ من يخلف النبيَّ ﷺ هو مَن يقوم فيمن كان خليفةً عليه بما كان يقوم به، ويجب له من امتثال أمره وفرض طاعته ما وجب للنبيّ ﷺ ذلك. وإذا ثبت هذا المعنى بعد النبيّ لأمير المؤمنين في واحد من الناس، فضلاً عن جماعة الأهل، ثبتت له الإمامة؛ لأنّ من يجب طاعته في أمره ونهيه لابدّ أن يكون إماماً ووالياً من قِبل النبيّ، ولأنّ حكم الأهل في تدبيرهم والقيام بأمورهم حكم غيرهم من الأمّة[١].

كما اعترضوا على حديثَي الراية والطائر، إذ قالوا: يمكن أن يتعلّق به في أنّه عليه السلام أفضل، فأمّا في النصّ على أنّه إمام فغير جائز أن يتعلّق به[٢].

إلّا أنّ المرتضى ـ في معرض ردّه على هذا الاعتراض ـ يؤكّد أنّ هذين الخبرين... إنّما يدلّان على الإمامة كدلالة حديث المؤاخاة؛ لأنّا قد بيّنّا ـ كما يقول ـ أنّ كلّ شيء دلّ على التفضيل والتعظيم فهو دلالة على استحقاق أعلى الرتب والمنازل، وأنّ أَولى الناس بالإمامة مَن كان أفضلَهم وأحقّهم بأعلى منازل التبجيل والتعظيم[٣].

وكنتيجة لِما يراه في النصّ الجليّ على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبيّ ﷺ، خلص إلى القول: (إنّا لا نذهب إلى أنّ النبيّ ﷺ نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام النصّ الذي نسمّيه النصّ الجليّ الذي عُلِمَ حاضره ومراده منه باضطرار بحضرة جميع الأمّة، بل نذهب إلى أنّه واقع بمشهد مَن تقوم الحُجّة بنقله)[٤].

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٦٨.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٨٦ـ ١٨٧.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٧٠.

(٤) نفسه ٩٠.

ويلاحَظ على ما خَلُص إليه المرتضى أنّ جلاء النصّ وخفاءه شيء، وكون النصّ بحضرة جميع الأمّة أو بعضها شيء آخر. فإذا كان النصّ متواتراً أو صحيح الإسناد، وكانت دلالته صريحة بل مظنونة، كان حجّةً مع اعتضاده بالقرائن التي ترفع الظنّ إلى مستوى الاطمئنان.

ثانياً: النصّ الخفيّ

هناك أيضاً أحاديث مماثلة للنصّ الجليّ لكنّها دون ذلك الجلاء، تعرّض الشريف المرتضى لذكرها وبيان المراد منها، كان في مقدّمتها الحديثان الآتيان:

حديث الغدير: قولهﷺ: «مَن كنتُ مَولاه فَعَليٌّ مَولاه...».

ومضمون الاستدلال بهذا الحديث (أنّ النبيّﷺ وقف في حجّة الوداع يخطب في (غدير خُمّ) تحت شجرات، فقال ـ بعد كلام طويل ـ: «أليس تشهدون أنْ لا إله إلّا الله، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّ جنّته حقّ...؟»، قالوا: بلى، نشهد بذلك. قال: «اللّهمّ اشهد». ثمّ قال: «أيّها الناس، إنّ الله مَولاي وأنا مولى المؤمنين، وأنا أَولى بهم من أنفسهم ، فمَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه»[1].

وأبعاد حديث الغدير عند المرتضى تتمثّل في تأكيده على أنّ النبيّﷺ استخرج بذلك المقام الإقرارَ بفرض طاعته، ووجوب التصرّف بين أمره ونهيه، بقولهﷺ: «ألستُ أَولى بكم منكم؟»... وإذا ثبت أنّهﷺ أراد ما تقدّم من إيجابه كونَ أمير

(١) ممّن تعرّض لذكر هذا الموضوع: الحافظ أحمد بن حنبل في (مسنده ٤: ٣٧٢)؛ وابن حجر المكّيّ الشافعيّ في (الصواعق المحرقة ٢٥ ، ٧٣) .

المؤمنين أَولى بالإمامة من أنفسهم فقد أوجب له الإمامة؛ لأنّه لا يكون أَولى بهم من أنفسهم إلّا فيما يقتضي فرضَ طاعته عليهم ونفوذَ أمره ونهيه فيهم، ولن يكون كذلك إلّا مَن كان إماماً)[١].

والمتبادر إلى الذهن أنّ خطاب النبيّ صلى الله عليه وآله ـ هذا ـ للمسلمين يبيّن تأكيده صلى الله عليه وآله على وجوب رعاية المكلّفين لحقّ الإمامة ومستحقّيها طالما فُهِم منها المراد، واتّفق معظم علماء المسلمين على صدور ذلك الخطاب منه. نعم، لا يُنكَر أنّ هناك ملاحظات أوردها بعض المتكلّمين حول المناسبة التي ورد فيها الخطاب، ومنهم القاضي عبد الجبّار الذي نقل عن بعض أصحابه أنّ قول النبيّ صلى الله عليه وآله هذا إنّما قاله يريد بذلك قطعَ ما كان من خلاف وقع بين أمير المؤمنين وأسامة بن زيد، وبيان أنّه عليه السلام بمنزلة النبيّ من كون أسامة مولىً له... وقال بعضهم في مثل ذلك ـ الخلاف ـ في زيد بن حارثة[٢].

بَيْد أنّ المرتضى فَنّد ما تقدّم بوجوه عديدة، منها: (أنّ زيد بن حارثة قُتل في مُؤتة (سنة٨هـ)، وخبر الغدير كان بعد مُنصَرَف النبيّ عن حجّة الوداع... وأنّ كلام النبيّ صلى الله عليه وآله يجب أن يُحمَل على ما يكون مفيداً، ثمّ على ما يكون أدخل في الفائدة؛ لأنّه صلى الله عليه وآله أحكم الحكماء، وإذا كان هذا واجباً لم يحسن أن يُحمَل خبر الغدير على ما ادّعَوه؛ لأنّه إذا حُمل عليه لم يُفِد من قبل أنّه معلوم لكلّ أحد علماً لا يخالج فيه الشكّ

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٣٢ـ ١٣٣؛ وهو ما عليه الكراجكيّ في: كنز الفوائد ٢٣٠ـ ٢٣١.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٥٣ـ ١٥٤.

أنّ ولاء العتق لبني العمّ)[١].

وممّن ذهب إلى إنكار حديث الغدير عضد الدين الإيجيّ (ت٦٥٦هـ) الذي ادّعى بأنّ عليّاً لم يكن يوم الغدير مع النبيّ صلى الله عليه وآله بل كان في اليمن[٢]. بَيْد أنّ هناك من الحقائق والاستنتاجات ما يدحض ذلك، منها: ما أفاده الشريف المرتضى نفسه بقوله: إنّه ما نعلم أنّ فرقة من فرق الأمّة ردّت هذا الخبر واعتقدت بطلانه وامتنعت عن قبوله، وما تُجمِع الأمّة عليه لا يكون إلّا حقاً عندنا وعند مخالفينا، وإن اختلفنا في العلّة والاستدلال[٣]. ومنها: ما اطّلع عليه الجوينيّ من الأمر الذي يظهر منه تواتر الخبر وأهمّيّته، فهو يقول: (رأيتُ مجلّداً في بغداد في يد صحّاف، فيه روايات خبر غدير خُمّ، مكتوباً عليه: المجلّدة الثامنة والعشرون من طريق قوله صلى الله عليه وآله: «مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه»[٤]. ومنها ما صرّح به ابن حجر (ت٨٥٢هـ) إذ يقول: (ولا التفاتَ لمن قَدَح في صحّته لمن رواه بأنّ عليّاً كان باليمن، لثبوت رجوعه وإدراكه الحجّ مع النبيّ صلى الله عليه وآله[٥].

بعد كلّ هذا يُلاحَظ على المرتضى جعلُه هذا الحديث ـ بظروفه وقَرائنه ـ ضمن الأحاديث غير الجليّة، ربّما تسامحاً منه مع القوم وتنزّلاً.

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٤٤ـ ١٤٥.

(٢) الإيجيّ: المواقف ٨: ٣٦١.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٣٢.

(٤) القندوزيّ، سليمان بن إبراهيم الحنفيّ: ينابيع المودّة ١: ٣٤.

(٥) ابن حجر: الصواعق المحرقة ٢٥.

قولهﷺ: «أنت منّي بمنزلةِ هارونَ مِن موسىٰ إلّا أنّه لا نبيَّ بعدي».

وهو من الأحاديث التي استشهد بها المرتضى، والذي قال فيه ابن أبي الحديد(ت٦٥٦هـ) بأنّه (الخبر المُجمَع على روايته بين سائر فِرق الإسلام)[١].

وحديث المنزلة حديث صحيح بلغ الرواة فيه حدّ التواتر[٢]، ولكن بالرغم من الاتّفاق على صحّته اختُلف في تفسيره اختلافاً يُنبئ عن اتّجاه كلّ فرقة في الرأي، كما أنّه يُظهر الخصائص العامّة لكلّ مذهب في الاستنباط، فالمعتزلة وأهل السنّة[٣] ـ مثلاً ـ يستبعدون أن تكون المنزلة واردة في المعنى الذي قصده الرسولﷺ من هذا الحديث، إذ إنّ المعتزلة أوردوا شُبهاً كثيرة[٤]، منها: ما يراه أبو عليّ الجبّائيّ من أنّه إن كانﷺ إنّما أراد بهذا الخبر إثبات الإمامة لأمير المؤمنين، فيجب لو مات في حال حياة النبيّﷺ أن لا يكون منه بمنزلة هارون من موسى، ولو كان كذلك لوجب عند سماع هذا الخبر أن يقطع على أنّه يبقى بعدهﷺ[٥]. وقال الجاحظ: (إنّ هذا الحديث لم يُروَ إلّا عن عامر بن سعد بن أبي وقّاص)[٦].

والمرتضى في جوابه لأبي عليّ الجبّائيّ يرى أنّه لا صحّة لِما ظنّه مِن أنّ أمير

---

(١) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١٣: ٢١١.

(٢) ممن ذكره أحمد في: مسنده ١: ٣٣١ ؛ ومسلم في: صحيحه ١٥: ١٧٤ ـ ١٧٦ ؛ وابن ماجة في: السنن ١: ٤٣ ؛ وابن الأثير في: أُسد الغابة ٤: ٢٦ ـ ٢٧ ؛ وابن حجر في: الصواعق المحرقة ٧٢.

(٣) يراجع وجهة نظر أهل السنّة عند ابن حزم في: الفِصَل ٤: ٩٤.

(٤) يراجع ما ذكره القاضي عبد الجبّار في: المغني ٢٠/ ١: ١٧٥ ـ ١٧٦ .

(٥)نفسه ١٧٦ .

(٦) الجاحظ، أبو عثمان: العثمانيّة ١٥٨ .

المؤمنين عليه السلام لو مات في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله لوجب أن لا يكون منه بمنزلة هارون من موسى، بل لو مات عليه السلام لم يخرج من أن يكون بمنزلته في الخلافة له عليه السلام في الحياة، واستحقاق الخلافة بعد الوفاة... غير أنّا نقطع على بقائه إلى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، ونمنع من وفاته عليه السلام قبل وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ النبيّ إذا كان بهذا الخبر قد نصّ على إمامته بعده وأشار لنا به إلى مَن يكون فَزَعُنا إليه عند فقده صلى الله عليه وآله، ولم يَقُل في غيره ما يقتضي النصّ عليه وحصول الإمامة له من بعده، فلابدّ من أن يُستدَلّ بهذا الخبر من هذه الجهة على أنّ أمير المؤمنين هو الإمام من بعده... وقد رُوي من أقواله صلى الله عليه وآله ما يدلّ على بقاء الإمام عليٍّ عليه السلام بعده، وقد تظاهرت الروايات بذلك، فمن جملته قوله صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: «تُقاتِل بعديَ الناكثين والقاسطين والمارقين»[1].

ومن المستغرب أنّ الجاحظ قد اعتبر هذا الحديث خبر آحاد، إذ كيف يخفى عليه ذلك وهذه المصادر الحديثيّة تنقل الحديث المذكور بطرق مختلفة، لاسيّما كتب المحدّثين الذين عاصرهم زماناً، والتي أشرنا إليها في مصادر الحديث قبل قليل؟!

بقي أن نقول: إنّ متكلّمي الإماميّة جميعاً يذهبون إلى أنّ حديث المنزلة هو أحد الدلائل على إمامة عليّ عليه السلام وخلافته بعد النبيّ صلى الله عليه وآله[2].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ استدلال المرتضى بهذا الحديث يتأتّى من اعتقاده بأنّ تشبيه النبيّ صلى الله عليه وآله لمنزلة عليّ عليه السلام بمنزلة هارون من موسى عليهما السلام يجعل عموميّة استحقاق الإمام

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٦٣؛ ويراجع الحاكم النيسابوريّ الشافعيّ في: المستدرك على الصحيحين ٣: ١٣٩.

(٢) وهذا ما تشير إليه جميع مصنّفاتهم الكلاميّة والحديثيّة المذكورة في هذه الرسالة.

عليّ عليه السلام لكلّ منازل هارون باستثناء النبوّة، ودون تقييد توقيت الاستخلاف بزمن الغَيبة.

بعض شبهات المعتزلة في مسألة النصّ [١]

للمعتزلة شبهات في مسألة النصّ، منها قولهم: إنّ النصّ لو كان صحيحاً يجب أن يكون معلوماً لجميع الصحابة [٢]. وكان ردّ المرتضى عليهم هو أنّ النصّ ينقسم قسمين: نصّ وقع بحضرة جماعة قليلة العدد، والنصّ الآخر وقع بحضرة الخَلق الكثير. أمّا النصّ الأوّل فيجوز كتمانه ونسيانه، وأمّا الثاني فإنّما كان يوم الغدير، وكلّهم كانوا ذاكرين لكلامه صلى الله عليه وآله [٣].

كما أوردوا شبهة أخرى مفادها: أنّ أوّل مَن تجاسَر على القول بالنصّ ابن الراونديّ(ت٢٤٥هـ) [٤] وأبو عيسى، وهِشام بن الحكم [٥]. إلّا أنّ المرتضى ينفي ما تقدّم بقوله: إنّ مَن خالفنا لا يحيل فيما يدّعيه ـ من كون النصّ مبتدأً في زمان هؤلاء ـ إلّا على التظنّي والتوهّم... وإنّ مَن ادّعى كونَ النصّ موقوفاً على ابن الراونديّ عندنا

---

(١) قلتُ: (شبهات المعتزلة) لأنّ ردّ الشريف المرتضى متوجّه لهم فقط، وإن وافقهم فيها غيرهم.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١١٨.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٠٠.

(٤) ابن الراونديّ: هو أحمد بن يحيى بن إسحاق الراونديّ البغداديّ، له مقالة في علم الكلام، وله مجالس ومناظرات كلاميّة، وله من المصنّفات نحو مائة وأربعة عشر كتاباً، وكان عند الجمهور يُرمى بالزندقة والإلحاد. تُوفّي سنة ٢٤٥هـ. يراجع القمّيّ: الكنى والألقاب ١: ١٨٧ ـ ١٨٨ بتصرّف.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١١٨.

هو بمنزلة من ادّعى كون القول بالعدل والوعيد موقوفاً على زمان النظّام[١].

على أنّ الشريف المرتضى بيّن فيما بعد السببَ الذي حدا بالمعتزلة وغيرهم إلى هذا الاعتقاد، عندما صرّح بأنّ هؤلاء لم يجدوا للشيعة كلاماً مجموعاً في نصرة النصّ وتهذيب طرق الحِجاج فيه متقدّماً لزمانِ مَن أشاروا إلى النصّ، وأنّ التصنيف والجمع لا يكونان دلالة على ابتداء القول فيه من المصنّف[٢].

ومراده بهذا أنّ مسألة النصّ موجودة قبل هؤلاء الثلاثة كوجود مسألتي العدل والوعيد قبل مجيء النظّام ومَن تبعه زمانيّاً، إذ إنّ عدم وضوح مسألة من المسائل في فترة من الفترات لا يعني انعدامها من الأساس. ومضافاً لكلّ ما تقدّم فإنّ الإماميّة يعتقدون بأنّ احتجاج الإمام عليّ عليه السلام يوم الشورى بحديث الغدير وغيره[٣] يدفع كلّ شبهة تحوم حول مسألة النصّ.

نصّ الإمام السابق على الإمام اللّاحق

يستند الإماميّة في هذا الأمر إلى أحاديث وردت عن النبيّ صلى الله عليه وآله، إذ رُوي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لا يزال هذا الدينُ قائماً حتّى يكون عليكم اثنا عشر خليفة، كلُّهم من

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٠٠.

(٢) نفسه ٩٨.

(٣) وهذا الاحتجاج يسمّى بـ(حديث المناشدة) ذكره: القندوزيّ الحنفيّ في: ينابيع المودة ١١٤؛ وابن حجر في: الصواعق المحرقة ٧٥؛ والشيخ الصدوق في: الخصال ٥٥٤/ح٣١ ـ باب الأربعين... ؛ والكراجكيّ في: كنز الفوائد: ٢٢٧.

قريش»[١].

والواقع أنّ رأي الإماميّة الاثني عشريّة القائل بالنصّ على الأئمّة واحداً بعد آخر حتّى الإمام الثاني عشر محمّد بن الحسن العسكريّ عليه السلام، يعني إبطال ما تذهب إليه الفرق الشيعيّة الأخرى: كالكيسانيّة القائلين بإمامة محمّد بن الحنفيّة (ت٨٤هـ)[٢]، والزيديّة القائلين بإمامة زيد بن عليّ بن الحسين عليه السلام[٣]، والإسماعيليّة الذين انتحلوا الإمامة بعد وفاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام إلى ابنه إسماعيل بدلاً من أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام[٤]، والناووسيّة[٥] الذين وقفوا على إمامة جعفر الصادق عليه السلام[٦]، والفَطَحيّة القائلين بإمامة عبد الله الأفطح بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام[٧]، والواقفة الذين وقفوا على إمامة موسى بن جعفر عليه السلام[٨] وغيرهم، إذ يتمثّل بطلان إمامة هؤلاء في وفاتهم، وعدم ادّعاء أتباعهم العصمةَ لهم، في حين

---

(١) أبو داود: السنن ٤: ١٧٠؛ مسلم: صحيح مسلم ١٢: ٢٠١ـ ٢٠٣؛ وأورد الكلينيّ في: الكافي ١: ٢٨٦ـ ٢٨٨/ ح١ عن الإمام الصادق عليه السلام حديثاً يظهر منه نصّ كلّ إمام على مَن بعده.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٣ ؛ الشيخ الطوسيّ: الغَيبة ١٥ .

(٣) نفسه ١٨٥ .

(٤) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ٢: ٢٠١ـ ٢٠٢؛ الاقتصاد ٣٢٨ـ ٣٢٩.

(٥) نسبةً إلى رئيسهم في هذه المقالة عبد الله بن ناووس . يراجع الشريف المرتضى: الفصول المختارة ٢: ٨٨.

(٦) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣٦٦؛ الغَيبة ١١٩ .

(٧) نفسه ٣٦٦، ٥٧.

(٨) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٥ .

صرّح الشيخ الطوسيّ من الإماميّة باشتراط العصمة عندما استدلّ على إمامة الحسن والحسين عليهما السلام[١].

وممّا يؤيّد بطلان ادّعاء هذه الفرق إمامة مَن تقدّم ـ باستثناء الاثني عشريّة ـ قولُ الإمام الرضا عليه السلام في بعضها: «الزيديّة والواقفة والنُّصّاب بمنزلة واحدة»، وكان يقول: «الواقفة حُمُر الشيعة»[٢]، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿إنْ هُمْ إلّا كالأنعامِ بَلْ هُمْ أضلُّ سَبِيلاً﴾[٣].

وعندما نعرض آراء المرتضى في هذا الجانب نجدها تصبّ في رافد واحد، فهو يرى ما يراه سائر الإماميّة من أنّ الإمامة منساقة في أبناء الإمام عليٍّ عليهم السلام من الإمام الحسن إلى ابن الحسن المهديّ المنتظَر عليهم السلام[٤]. كما يرى أنّ الاستدلال على إمامة الحسن المجتبىٰ عليه السلام ومَن بعده من الأئمّة عليهم السلام إلى عصرنا هذا يتمّ من خلال الرجوع إلى النقل الظاهر بين الشيعة الوارد مورد الحجّة بنصّ النبيّ ـ مجملاً ومفصّلاً ـ، وكذلك ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في ذلك؛ لأنّ الأخبار متظاهرة عنه بين الشيعة، ينقلها خَلَفٌ عن سَلَف بنصّ الإمامة على الحسن عليه السلام في مقامات كثيرة، وبإشارته إلى الأئمّة عليهم السلام من وُلد الحسين ـ بأعدادهم وصفاتهم ـ، وكذلك القول في نصّ الحسن

---

(١) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ٤: ١٦٧.

(٢) الطريحيّ، فخر الدين: مجمع البحرين ٥: ١٣١؛ ويراجع الطوسيّ: اختيار معرفة الرجال ٤٦٠/ الرقم ٨٧٣.

(٣) سورة الفُرقان: ٤٤.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٦؛ وذَكَر الشريف المرتضى الأئمّةَ الاثني عشر عليهم السلام بأسمائهم في: الأصول الاعتقاديّة ٨١.

على الحسين، ونصّ كلّ واحد على مَن بعده[١].

ويورد المرتضى أمثلة على ذلك ـ في معرض ردّه على ما ادّعاه المعتزلة من أنّ الإمام علياً لم يستخلف أحداً من بعده ـ يُظهِر من خلالها استخلافه لولده الحسن المجتبىٰ عليه السلام، منها: ما رواه الإمام الباقر عليه السلام من أنّ علياً عليه السلام قال ـ لابنه الحسن ـ: «أُدنُ منّي حتّى أُسِرَّ إليكَ ما أَسَرّ إِليَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وأئتمِنَك على ما ائتمَنَني عليه»[٢]، وما رواه هذا الإمام أيضاً من أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أوصى إلى الحسن عليه السلام وأشهد على وصيّته الحسينَ ومحمّداً ـ يعني ابن الحنفيّة ـ وجميع وُلده ورؤساء شيعته وأهل بيته، ثمّ دفع إليه الكتب والسلاح، في خبر طويل يتضمّن الأمر بالوصيّة في واحد بعد واحد[٣].

وممّا تقدّم يتّضح أنّ الإماميّة جميعاً يذهبون إلى أنّ الإمامة إنّما هي بالنصّ الجليّ على الأئمّة الاثني عشر: أوّلُهم عليُّ بن أبي طالب عليه السلام، وآخرهم محمّد بن الحسن المهديّ المنتظر. وخالَفَهم في ذلك جميع أهل الفرق إلّا ما نُسب إلى النظّام المعتزليّ من موافقتهم بذلك[٤]، وما ذهب إليه ابن سينا(ت٤٢٨هـ) من الفلاسفة من أنّ الإمامة بالنصّ، دون أن يخصّص باسم أو صفة، كما ذكرنا في بداية هذا البحث.

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٤.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٧٣؛ وقد أشار المسعوديّ في: إثبات الوصيّة ص ١١٩ إلى ذلك.

(٣) نفسه، ويراجع المسعوديّ: إثبات الوصية ١٢٢ـ١٢٣.

(٤) الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٧٢.

القائلون بالاختيار

أمّا القائلون بالاختيار فقد اختلفوا في القَدْر الذي تنعقد به الإمامة، فمنهم من قال بوجوب إجماع الأمّة على ذلك كالأصمّ من المعتزلة[١]، وهذا ما يرفضه الماورديّ (ت٤٥٠هـ) بقوله:(إنّ بيعة أبي بكر كانت باختيار مَن حضرها، ولم يُنتظَر قدوم الغائب، وإنّما انعقدت بخمسة)[٢].

أمّا القائلون بانعقادها بإجماع الصحابة فقد اختلفوا في العدد الذي تنعقد به؛ فهناك من ذهب إلى أنّ الإمامة لا تنعقد إلّا إذا اشترك في عقدها جماعة أهل الحلّ والعقد، وإلى ذلك ذهب جماعة أحمد بن حنبل من أهل الحديث[٣]، في حين يرى الأشعريّة وابن حزم الظاهريّ أنّها تنعقد بعقد رجل واحد، واستدلّوا بما قاله العبّاس بن عبد المطّلب للإمام عليّ عليه السلام: «أُمدُد يدَك أبايعك»[٤].

إلّا أنّ الشريف المرتضى لا يسلّم باستدلالهم هذا، باعتبار أنّ الأمر لو كان على ما ظنّوه ـ من دلالة البيعة المذكورة على صحّة الاختيار ـ لوجب أن تكون مبايعة النبيّ صلى الله عليه وآله الأنصار بيعة العقبة، ومبايعة المهاجرين والأنصار بيعة الرضوان، دلالةً على ثبوت نبوّته وفرض طاعته من جهة الاختيار، ولَساغ لقائل أن يقول: ما الحاجة إلى

---

(١) نفسه ١: ١٠٩.

(٢) الماورديّ: الأحكام السلطانيّة ٤.

(٣) نفسه ٦.

(٤) نفسه ٦٧ ؛ القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٩٤.

البيعة مع تقدّم النبوّة ووجوب فرض الطاعة؟![1]

ويوافق القائلين بانعقاد الإمامة بعقد رجل واحد ـ ممّن تقدّم ذكرهم ـ كلٌّ من الجبّائيَّين والقاضي عبد الجبّار، ولكن بتفصيل أكثر، إذ قالوا: (إذا عُقِد لواحد برضى أربعة صار إماماً)[2]، واستدلّوا على ذلك بما فعل المسلمون بعد وفاة الرسولﷺ بأبي بكر؛ لأنّ عمر بايعه برضى: أبي عبيدة، وسالم مولى حذيفة، وأُسيد بن حُضَير، وبشير ابن سعد)[3]، كما استدلّوا على ذلك بما ثبت من عمر عند موته؛ لأنّه جعل الأمر شورى بين ستّة، وتقدّم إليهم أن يجتمعوا على واحد منهم[4].

وللشريف المرتضى جواب على ما تقدّم، فهو يقول مخاطباً القاضي عبد الجبّار: إذا سُلّم لك أنّ إمامة أبي بكر انعقدت ببيعة واحد ورضى أربعة، فمِن أين لك أنّ هذا هو العدد الذي لا نقصان فيه؟!... ثمّ إنّ دلالة الإجماع تمنع من أن يكون العدد المطلوب زائداً على ما قارنه الإجماع وشهد له بالصحّة؛ لأنّه لو زاد عليه لخرج الإجماع من أن يكون حجّة[5].

والمعتزلة ـ في معرض عدم أخذهم بمبدأ النصّ ـ يؤكّدون على أنّ إقامة الإمام مِن قِبل النبيّﷺ لا يجب نقله إذا كان الإجماع والكتاب قد أغنيا عنه... والدليل القاطع

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٠٦.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢/ ١

(٣) نفسه ٢٠/ ١؛ الباقلّانيّ: التمهيد ١٧٨ .

(٤) نفسه ٢٦١.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٩٩ ، وورد هذا المعنىٰ أيضاً على الصفحة ٢١٧.

يجوز أن يكون بقول منه صلى الله عليه وآله، أو بما تكرّر منه صلى الله عليه وآله من البيان بالفعل من توليته الأمراء والحكّام[١].

إلّا أنّ المرتضى يرى أنّ ذلك مناقض لكثير من أصول المعتزلة، لسببين:

الأوّل : لأنّ الكتاب العزيز لم يُعلَم فيه شيء يدلّ على صفات الإمام، وما يقوم به ويتولّاه... وإذا كان في الكتاب ما ادّعاه عبد الجبّار فما الذي أحوَج إلى بيان الرسول صلى الله عليه وآله بالنصّ القاطع لذلك؟[٢]

الثاني: إذا كان النبيّ صلى الله عليه وآله قد نصّ على وجوب الإمامة وصفات الإمام وما يتولّاه، وبيّن جميع ذلك لأمّته، فما بال الأنصار اجتمعت بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله على أن يعقدوا لأحدهم الأمر؟!... وكيف ذهب عليهم بيانُ الرسول صلى الله عليه وآله للصفات التي من جملتها أن يكون الإمام من المهاجرين؟[٣]

ويظهر أنّ السبب في اختيار المعتزلة إجماع الصحابة هو اعتقادهم بأنّهم يجتمعون في النوازل والحوادث لكي يحترزوا عن الخطأ الذي لولا اجتماعهم لكان إلى أن يقع أجوَز[٤]، وهذا ما يراه أهل السنّة أيضاً[٥].

والجدير ذِكرُه أنّ الإماميّة يشترطون في الإجماع أن يكون من بين المُجمِعين

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٤٩.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢٣ .

(٣) نفسه ٢٢ .

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٥٩ .

(٥) الشهرستاني: نهاية الإقدام ٤٩٢ .

معصوم، فيكون ذلك الإجماع كاشفاً عن رأيه، وإلّا فلا يُؤخَذ به[١].

والملاحظ أنّ المعتزلة يذهبون إلى القول بأنّ صحابة رسول الله ﷺ قد عرفوا من سيرته جواز الاختيار في الأئمّة والأمراء، وعملوا بذلك في حياته، ويؤكّدون ذلك في موضع آخر بقولهم: قد ثبت بالشرع أنّ الصلاح في إقامة الأمراء والعمّال والحكّام أن يكون على اجتهاد واختيار... وأنّه لا يمتنع مثله في الإمام[٢]. لكنّ ذلك غير مقبول عند المرتضى طالما علمنا أنّه يشترط في الإمام عصمتَه من الذنوب التي تصدر من غيره، ممّن ذكرهم القاضي عبد الجبّار، وهذا ما أشار إليه المرتضى عندما قال: (وقد فَرّقْنا بين الإمام وأُمرائه وسائر المتولّين من قِبله في العصمة بما يقتضي الفَرق بينهم وبينه في وجوب النصّ؛ لأنّه إذا كان ممّا أوجب النصّ عليه من الاختصاص بالعصمة غير موجود فيهم، لم يجب مساواتهم له في وجوب النصّ عليهم، وجاز أن يرجع في ولايتهم إلى الاختيار)[٣].

أمّا ما ذكره القاضي عبد الجبّار من أنّ عَرض العبّاس وأبي سفيان للإمام أمير المؤمنين عليه السلام فيه دلالةً على أنّ النصّ لا أصل له، وأنّ طريق الإمامة الاختيار[٤]، فقد اعتبر المرتضى أنّ ذلك لا ينافي النصّ من وجهين:

أحدهما: أنّ البيعة لا تدلّ إلّا على أنّ النصّ لم يتقدّم، وتثبت الإمامة، بل يكون

---

(١) يراجع الأنصاريّ، مرتضى: فرائد الأصول ٤٨ـ ٤٩.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٠٠.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧١.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٨٣.

الغرض منها التكفّل والذبّ، ولهذا المعنى بايع النبيَّ ﷺ الأنصارُ تحت الشجرة، وعلى هذا الوجه رأوا أنّ الناس بايعوا عمر بن الخطّاب بالخلافة بعد أبي بكر.

الوجه الثاني: هو أنّ القوم لـمّا شرَعوا في الإمامة من جهة الاختيار... أراد العبّاس أن يحتجّ عليهم بمثل حجّتهم، ويسلك في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بمثل مسلكهم على سبيل الاستظهار عليهم والإزالة لِشُبههم، وكذلك أبو سفيان، وليس في بذل البيعة دلالة على انتفاء النصّ[١].

ومن جميع ما تقدّم في مسألة النصّ يبدو أنّ ما عليه المرتضى وسائر الإماميّة من رفض للاختيار، كان نابعاً من اعتقادهم أنّ الغرض من نصب الإمام هو امتثال الخَلق لأوامره ونواهيه، والانقياد إلى طاعته، وسكون نائرة الفتن وإبطال التغلّب والمقاهرة، ولا يتمّ هذا الغرض ويكمل المقصود لو كان الناصب للإمام عينَ المكلَّفين؛ لأنّه لو استند إليهم لاختار كلٌّ منهم مَن يميل طبعُه إليه، وفي ذلك ثورات وفتن عظيمة بين الناس، لذا فَهِم الإماميّة الأمر وخلصوا إلى القول بأنّ غير المعصوم لا يستطيع القيام بتلك المهامّ، باعتبار أنّ غيره يجوز عليه الخطأ فلا يحصل به الغرض. وهذا ما أشار إليه الشريف المرتضى ـ في معرض رفضه مبدأ الاختيار ـ عندما قال: (إعلَمْ أنّ الذي نعتمده في إفساد اختيار الإمام هو بيان صفاته التي لا دليل للمختارين عليها، ولا يمكن إصابتها بالنظر والاجتهاد، ويختصّ علّام الغيوب تعالى بالعلم بها، كالعصمة والفضل في الثواب والعلم على جميع الأمة)[٢].

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢١١ ؛ ويراجع كتابه: الفصول المختارة ٢: ٤٨ـ٤٩.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢١٦.

صفات الإمام

تباينت آراء الفِرق في تحديد صفات الإمام؛ فالقائلون بالنصّ ـ وهم الإماميّة ـ يحدّدون للإمام صفات تباين التي يحدّدها القائلون بالاختيار، إذ يرى الإمامية أنّ صفات الإمام مستمدّة من صفات النبيّ ﷺ طالما أنّ الإمامة هي لُطف من الله تعالى، وأنّ تنصيب الإمام واجب على الله تعالى عقلاً، وعليه فهي عندهم على ضربين:

أحدهما: يجب أن يكون الإمام عليها ـ من حيث كان إماماً، مثل كونه معصوماً ـ أفضلَ الخَلق.

والثاني: يجب أن يكون عليها لشيء يرجع إلى ما يتولّاه، مثل كونه عالِماً بالسياسة وبجميع أحكام الشريعة، وكونه حجّة فيها، وكونه أشجع الخَلق، وجميع هذه الصفات توجب كونه منصوصاً عليه[١].

وهذه الصفات متّفَق عليها بين الإماميّة[٢]، وهم يرون أنّ اختصاص الإمام بها لا سبيل إلى العلم به ـ كما يقول المرتضى ـ إلّا من جهة النصّ[٣].

أمّا القائلون بالاختيار فقد اختلفوا في تفاصيل هذه الصفات؛ فالمعتزلة يرون أنّها تنحصر بصفات، منها: (أن يكون الإمام متمكّناً من القيام بما فُوّض إليه، مع السلامة

---

(١) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ١: ١٨٩؛ الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ/ الورقة ٩٢.

(٢) يراجع مصادرهم الكلاميّة: كالاقتصاد ٣٠٥ـ٣١٣ للشيخ الطوسيّ؛ وكشف المراد ٢٢٧ ـ ٢٢٩ للعلّامة الحلّيّ؛ وإحقاق الحقّ ١: ١٩٧ـ ٢٠٢ للتستريّ؛ والألفين ٣٤ ، ٥١ ، ١٣٥ للعلّامة الحلّيّ، إذ لم يُذكَر في هذه المصادر شذوذ بعضهم عن ذلك.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٨٣ ، ١٩٨.

فيما يتّصل بالقدرة والتمكين وزوال الآفات وثبات القلب. ومنها أن يكون عالِماً بكيفيّة ما فُوّض إليه ليفعله على ما يجوز أو في حكم العالِم بذلك. ومنها أن يختصّ بالإمامة التي معها يقع السكون إلى قيامه بما فُوّض إليه، ولا يكون كذلك إلّا مع ظهور الفضل والإمامة. ومنها أن يكون مقدَّماً في الفضل، وأن يكون من قريش)[1].

في حين تشترط الزيديّة أن (يكون الإمام من نسل الحسن أو الحسين عليهما السلام خاصّة، وشجاعاً ... حتّى لا يهرب من الحرب... وعالِماً... حتّى يتمكّن من إعانة الناس في الشرع، وورِعاً ... حتّى يَعِفّ عن مال المسلمين، ويخرج على الظلم شاهراً سيفه داعياً لنفسه وللحقّ)[2].

والزيديّة ـ مع قولها بالاختيار ـ تشترط انحصار الإمامة في نسل الإمامين الحسن أو الحسين عليهما السلام، وهي بذلك تخالف المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بأن يكون الإمام من قريش، دون تخصيص في بيت من البيوت.

أمّا الأشعريّة، فبالرغم من اختلافهم في تعداد الصفات الواجب توفّرها في الإمام، إلّا أنّهم يشتركون في معظمها، وهي: أن يكون قرشيّ النسب، ومجتهداً من أهل الفتوى بحيث لا يحتاج إلى استفتاء غيره في الحوادث، وأن يكون ذا نجدة وكفاية، ومهتدياً إلى مصالح الأمور وضبطها، وأن يكون مسلماً حرّاً وَرِعاً[3]. إلّا أنّ البغداديّ والباقلّانيّ

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٩٨ـ ١٩٩؛ شرح الأصول الخمسة ١٨٠.

(٢) المحقّق الطوسيّ، نصير الدين: تلخيص محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين ١٨٠.

(٣) الجوينيّ: الإرشاد ٤٢٦، ٤٢٧؛ الشهرستانيّ: نهاية الإقدام ٤٩٦.

اشترطا العدالة[1]، خلافاً لِما ذكره الجوينيّ آنفاً.

أمّا عند المرتضى فإنّ صفات الإمام هي:

أوّلاً: العصمة[2]

تعتبر العصمة من أهمّ صفات الإمام عند الإماميّة بعامّتهم، باعتبارها الأساس في تولّي منصب الإمامة، وأنّها الأساس لإثبات الإمامة على مسلكهم.

ويعتقد الإماميّة بأنّ عصمة الأئمّة ـ من الكبائر والصغائر، حيث أجمعت على أنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً عن الخلاف لله[3] ـ من خصائص مذهبهم، بينما لا ترى ذلك سائرُ الفرق الإسلاميّة[4]، باستثناء ما ذُكر من اتّفاق الإسماعيليّة مع الإماميّة في ذلك[5].

والمرتضى يرى أنّ هناك طرقاً يُعلَم من خلالها أنّ الأئمّة عليهم السلام لا تجوز عليهم الكبائر في حال الإمامة، منها:

أ ـ أنّ الإمام إنّما احتُيج إليه لجهة معلومة، وهي أن يكون المكلّفون عند وجوده أبعدَ عن فعل القبيح وأقرب من فعل الواجب، فلو جازت عليه الكبائر لكانت علّة

---

(١) البغداديّ: أصول الدين ٢٢٧ ؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٨٤ ـ ٣٨٥ .

(٢) تقدّم تعريفها لغةً واصطلاحاً في فصل النبوّة (صفة العصمة).

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٤٦ ؛ الشيخ الصدوق: معاني الأخبار ١٣٣/ ح٣ ـ باب معنىٰ عصمة الإمام.

(٤) ممّن ذكر آراء سائر الفرق الإسلاميّة: الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٣ ؛ والبغداديّ: أصول الدين ٢٧٧ .

(٥) العلّامة الحلّيّ: الرسالة السعديّة ٨٠ ؛ الألفين ٢١ ، ٤٥ .

الحاجة إليه ثابتة فيه وموجِبة وجود إمامٍ يكون إماماً له، والكلام في إمامته كالكلام فيه، وهو ما يؤدّي إلى التسلسل، وهو باطل[١].

ب ـ أنّ قول الأئمّة عليهم السلام قد ثبت أنّه حجّة في الشرع كقول الأنبياء عليهم السلام، بل يجوز أن ينتهي الحال إلى أنّ الحقّ لا يُعرَف إلّا من جهتهم، ولا يكون الطريق إليه إلّا من أقوالهم[٢].

كما أنّ المرتضى يؤكّد على عدم جواز الصغائر على الأئمّة عليهم السلام ـ قبل الإمامة وبعدها ـ قياساً على عدم جوازها على الأنبياء عليهم السلام [٣].

وبذلك يتبيّن أنّ ما ذهب إليه المرتضى وسائر الإماميّة يؤكّد الأمر الذي استدلّوا به في كلّ مباحث الإمامة السابقة، من أنّ الإمامة منصب إلهيّ كالنبوّة[٤]، لا يتسنّى لأحد من البشر أن يختار الإمامَ حسب ما يميل إليه طبعه وتنحاز إليه عصبيّته، طالما عُلِم أنّ وظيفة الإمام وظيفة دينيّة بحتة تنبئ عن مسؤوليّات جِسام لا يتحمّلها إلّا هو، حيث تتجسّد هذه المسؤوليّة في كونه الشخصَ الوحيد المقتدى به في العمل وفق الشريعة.

إلّا أنّ المعتزلة ترى أنّ مهامّ الإمام لا تتطلّب عصمته، مستندين في ذلك إلى مساواته بالأمير، وجواز الخطأ عليه وعلى رعيّته[٥]. بَيْد أنّ الشريف المرتضى لا

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٨، وهذا ما عليه الإماميّة كافّة؛ ومنهم: الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣٠٥؛ والعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٧.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٨.

(٣) نفسه ٩.

(٤) المظفّر، محمّد رضا: عقائد الإماميّة ٤٩.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٨٤.

يسلّم بذلك، باعتبار أنّ الأمير ـ عنده ـ لـمّا لم يكن معصوماً وشارك رعيّته في علّة الحاجة إلى الإمامة والسياسة، قضينا بحاجته هو أيضاً إلى إمام[١].

كما يكشف المعتزلة عن تصوّر آخر لهم عن هذا الأمر عندما قالوا: إنّ الإمام عندنا يأخذ على يده الصالحون والعلماء، ينبّهونه على غلطه، ويردّونه عن باطله[٢]، وذلك ما يرفضه المرتضى؛ لأنّه يرى أنّه لابدّ من مزيّة ثابتة بين الإمام ورعيّته في باب الطاعة والأخذ على اليد... فالمعلوم أنّ المزيّة لو ارتفعت... لكان فساداً مستحيلاً لا يخفى على عاقل بطلانُه[٣].

والظاهر ممّا تقدّم أنّ الشريف المرتضى أراد الإشارة إلى أنّ علّة الحاجة إلى الإمام طريقها عدم عصمة المكلّفين، فلو ادّعى أحد عصمتهم لانتفت الحاجة إليه، كما أنّ عدم عصمته تستدعي وجود إمام آخر للإمام السابق يبيّن له الصحيح من الخطأ، وهذا ما يؤدّي إلى التسلسل الذي تقول الإماميّة ببطلانه.

وعلى أساس ما تقدّم يتعرّض المرتضى لشُبه القائلين بوقوع الذنب والخطأ من الأئمّة عليهم السلام والإجابة عنها بما يتضمّن عصمتهم، فهو يقول: (واعتمدنا في ذلك على دليل عقليّ لا يدخله احتمال ولا تأويل، فمتى ورد عن أحدهم عليهم السلام فِعلٌ له ظاهر الذّنْب وجب أن نصرفه عن ظاهره ونحمله على ما يطابق موجب الدليل العقليّ

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦٢.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٩٦.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦٩.

فيهم)[(١)].

ففي مقام تعرّضه لعصمة الإمام عليّ عليه السلام يرى المرتضى أنّه إذا ثبت أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إمام، فقد ثبت بالدليل القطعيّ أنّه معصوم من الخطأ والزلل، فلابدّ من حمل جميع أفعاله على جهات الحُسن ونفي القبح عن كلّ واحد منها، وما كان منها له ظاهر يقتضي علمنا في الجملة أنّه على غير ظاهره[(٢)].

وهناك عدّة شُبه تعرّض المرتضى لذكرها حسب ما أفاد بها قائلوها، نذكر منها هنا ما أفاده النظّام المعتزليّ الذي يرى تفرّد الإمام عليّ عليه السلام ببعض الأحكام ومخالفته لمن سواه، منها: بيع أمّهات الأولاد، وقطع يد السارق من أصول الأصابع، وجهره بتسمية الرجال في القنوت، ودفع السارق إلى الشهود، وقبول شهادة الصبيان، وإحراقه اللوطيّ[(٣)،(٤)].

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٧٠ .

(٢)الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٣٣ .

(٣) نفسه ١٦٢ـ ١٦٦ .

(٤) ومن الشُّبه الأخرى التي تعرّض المرتضى لذكرها أيضاً: بيان الوجه في تحكيم الإمام عليّ عليه السلام أبا موسى الأشعريّ وعمرو بن العاص ، ردّاً على القائلين بأنّ ذلك يدلّ على شكّه عليه السلام بإمامته وحاجته إلى عِلمٍ بصحّة طريقته، إذ يرى المرتضى في الردّ على هذه الشبهة أنّ الإمام ما حكَّم الأشعريَّ وهو عليه السلام مختار، بل أُحوِجَ إلى التحكيم ، وأنّ امتناعه عن ذلك امتناع عالمٍ بالمكيدة، ظاهر على الحيلة، وإنّما أجاب الإمام إلى التحكيم بشرط أن يحكما بكتاب الله ولا يتجاوزاه... وهذا غاية في التحرّز ونهاية في التيقّظ. يراجع تفصيل ذلك عند الشريف المرتضى في: تنزيه الأنبياء ١٤٥ـ ١٤٧.

وهنا يرى المرتضى أنّ قسماً ممّا ذكره النظّام قد استند فيه الإمام عليّ عليه السلام إلى كتاب الله، وقسماً آخر إلى ما قد سبقه عليه السلام إلى قوله وفِعله مَن سبقه، ومنهم رسول الله صلى الله عليه وآله والحكّام الثلاثة السابقون له وبعض الصحابة، والقسم الأخير استند فيه إلى العقل.

أمّا القسم الذي استند فيه الإمام عليّ عليه السلام إلى كتاب الله تعالى فهو:

بيع أمّهات الأولاد. إذ إنّه لم يَسِرْ فيهن إلّا بنصّ الكتاب وظاهره، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾[١]،[٢].

وقطع يد السارق من أصول الأصابع، استند فيه الإمام عليّ عليه السلام إلى آيات، منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾[٣]، ومعلوم أنّهنّ ما قطّعن أيديهنّ إلى الزند أو الكتف[٤].

أمّا الذي سبقه عليه السلام إليه رسول الله صلى الله عليه وآله والحكّام وبعض الصحابة: فما سبقه عليه السلام إليه الرسول صلى الله عليه وآله: الجهرُ بتسمية الرجال، حيث تظاهرت الرواية بأنّه صلى الله عليه وآله: كان يلعن قوماً

---

(١) سورة المؤمنون: ٥ـ٧.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٦٢ ؛ الشافي في الإمامة ٢٤٩ ؛ الانتصار ١٧٥؛ المسائل الناصريّات ٥٦٢ ؛ وممّن تناول هذا الموضوع: الشيخ الطوسيّ في كتابه: الخلاف٢: ٦٧٣؛ والشوكانيّ في كتابه: نَيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٦: ١١٢؛ والشعرانيّ في كتابه: الميزان الكبرى٢: ٢٠٧ .

(٣) سورة يوسف: ٣١.

(٤) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٦٣ .

من أعدائه بأسمائهم[١].

أمّا ما سبقه إليه الحكّام الثلاثة من فِعل فهو: شهادة الصبيّ بعد كِبَره، والعبد بعد عِتقه، والنصرانيّ بعد إسلامه، وهو قول جماعة من المتأخّرين: كالثوريّ (ت١٦١هـ)، وأبي حنيفة (ت١٥٠هـ)[٢]. وكذلك إحراقه اللوطيّ: حيث رُوي أنّ أبا بكر أُوتي برجل يُنكَح فأمر به فضُربت عنقه، ثمّ أمر به فأُحرِق، ولعلّ أمير المؤمنينعليه السلام ـ كما يرى المرتضى ـ أحرقه بالنار بعد القتل بالسيف كما فعل أبو بكر[٣].

أمّا القسم الأخير الذي استند فيه الإمامعليه السلام إلى العقل أو إلى رأيه، فمنه: دفع السارق إلى الشهود، إذ يرى المرتضى أنّ في هذا استظهاراً على الشهود وتهيُّباً لهم من أن يكذبوا، فيعظم عليهم تولّي ذلك ومباشرته بنفوسهم، وهذا نهاية الحزم والاحتياط في الدين[٤].

وحينما يؤكّد المرتضى عصمة الإمام عليّعليه السلام ـ من خلال التأويل المستند للأدلّة العقليّة ـ يوضّح للمتتبّع جملة حقائق تعضد مدّعاه، منها: شهادة النبيّصلى الله عليه وآله بأنّهعليه السلام أقضى الأمّة، وأنّ الحقّ معه كيف ما دار[٥]، وأنّ هناك الكثير من الصحابة ممّن تفرّد

---

(١) نفسه ١٦٤؛ ويراجع: سنن النسائيّ ٢: ١٥٩.

(٢) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٦٤.

(٣) نفسه ١٦٤ـ ١٦٥؛ ويراجع ابن قدامة المقدسيّ: المغني ١٠: ١٦١.

(٤) نفسه ١٦٣.

(٥) نفسه ١٥٦، ١٦١؛ الشافي في الإمامة ١٠٢؛ ويراجع ابن عبد البرّ: الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٣: ٣٨.

بأحكام وفتاوى، وما عُدّ مذهبه خروجاً على الإجماع[١]، وأنّه لو ثبت ما ادّعاه النظّام من تفرّده عليه السلام بالأحكام لكان بنو أميّة والمتقرّبون إليهم أسبقَ من النظّام في هذا الأمر لأنّهم أسبقُ منه زماناً، ولَمَا تركوا ذلك حتّى يستدركه النظّام بعد السنين الطويلة[٢].

وعليه، فالمتبادر ممّا تقدّم أنّ الإمام لم يذهب إلى ما ذهب إليه إلّا عن خبرة ويقين. أمّا كيفيّة عصمة الإمام عليّ عليه السلام في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وكذلك عصمة ولَدَيه الحسن والحسين عليهما السلام في حياة الإمام عليّ عليه السلام، وما قد يثيره من القول بأنّ ذلك يؤدّي إلى التسلسل، فالشريف المرتضى لم يغفل عن هذا الجانب، حيث قال: (إنّما مَنَعْنا حاجة المعصوم إلى إمام يكون له لطفاً في تجنّب القبيح وفعل الواجب، ولم نمنع حاجته إليه من غير هذا الوجه... فإذا ثبتت هذه الجملة لم يمنع من استغناء أمير المؤمنين عليه السلام بعصمته في حال حياة النبيّ صلى الله عليه وآله عنه، وإن لم يكن مستغنياً عنه في غير ذلك من تعليم وتوقيف، وكذلك القول في الحسن والحسين)[٣].

أمّا وجه مسالمة الإمام الحسن عليه السلام لمعاوية وما قيل من أنّه عليه السلام خلع نفسه من الإمامة وبايع لمعاوية، فالمرتضى لا يسلّم بصحّة ذلك؛ لاعتقاده بأنّ الإمامة بعد حصولها للإمام لا تخرج عنه... ولو كان خلعه مؤثّراً لكان إنّما يؤثّر إذا وقع اختياراً، وهو ما لم يحصل، فأمّا مع الإلجاء والإكراه فلا تأثير له لو كان مؤثّراً في موضع من

---

(١) نفسه ١٦١.

(٢) نفسه.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦٢؛ أجوبة المسائل الطرابلسيّة الثانية/ الورقة ٧ أ ـ ٨ ب .

المواضع[١].

كما يرى المرتضى أنّ الإمام الحسنعليه السلام لم يسلّم الأمر لمعاوية، بل كفّ عن المحاربة والمغالبة؛ لِفقد الأعوان وتلافي الفتنة[٢]. أمّا بيعتهعليه السلام لمعاوية فكانت من باب الصفقة وإظهار الرضىٰ والكفّ عن المنازعة، ولم يُرد بها الرضىٰ وطِيبَ النفس، باعتبار أنّ الحال شاهدة على خلاف ذلك[٣].

أمّا خروج الإمام الحسينعليه السلام ـ مع قلّة أصحابه ـ، فالمرتضى يرى أنّ(الإمام متى غلب على ظنّه أنّه يصل إلى حقّه والقيام بما فُوّض إليه بضروب من الفعل وجب عليه ذلك، وإن كان فيه مشقّة يُتَحمَّل مثلُها تحمّلَها[٤]، فالضرورة دعت إليها، وإنّ الدين والحزم ما اقتضى في تلك الحال إلّا ما فَعلَهعليه السلام)[٥].

أمّا مخالفة ظنّه لجميع مَن أشار عليه بعدم الخروج، ومنهم ابن عبّاس (ت٦٩هـ)، فيرى الشريف المرتضى أنّ الظنون إنّما تغلب بحسب الأمارات، وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر[٦].

أمّا فيما يخصّ قبول الإمام الرضاعليه السلام ولاية العهد، وما قيل من أنّها جهة لا يستحقّ الإمامة منها، فالمرتضى يرى أنّ (صاحب الحقّ له أن يتوصّل إليه من كلّ جهة وبكلّ

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٧٢.

(٢)نفسه ١٧٣.

(٣)الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٧٣.

(٤)نفسه ١٧٥.

(٥)نفسه ١٧٨.

(٦)نفسه ١٧٧.

سبب، لا سيّما إذا كان يتعلّق بذلك الحقّ تكليفٌ عليه، فإنّه يصير واجباً عليه التوصّل والتمحّل)[١]. كما يرى أنّ(التصرّف في الإمامة ممّا يستحقّه الإمام الرضا عليه السلام بالنصّ من آبائه عليهم السلام، فإذا دُفع عن ذلك وجُعل إليه من وجه آخر أن يتصرّف فيه، وجب عليه أن يجيب إلى ذلك الوجه ليصل منه إلى حقّه)[٢].

والمرتضى إنّما يهدف من وراء ذلك إلى بيان حقيقةٍ مؤدّاها أنّ الإمام ـ كلّ إمام ـ تقع عليه مسؤوليّات شرعيّة، مثل بيان أمور الشريعة، واجتماعيّة مثل تنظيم العلاقات الاجتماعيّة على أساس من الأمن والنظام، وسياسيّة مثل تدبير شؤون الدولة الإسلاميّة في شتّى أصقاعها. فإذا ما عِلمنا أنّ الإمام مكلّف بكلّ ما تقدّم تكليفاً شرعيّاً يتطلّب منه الوصول إلى ذلك بكلّ وسيلة، توصَّلْنا إلى حقيقة أخرى مفادها أنّ الإمامة منصب حسّاس، وأنّ صاحبها لابدّ من تحمّله عناء المسير بكلّ صبر وأناة، مقروناً ذلك بالعقل الراجح، وهذا ما أراد أن يوضّحه المرتضى.

غير أنّ هناك جانباً آخر أهمَّ من الجانب الذي عالجه، وهو أنّه ربما يُتخَيَّل أنّ الإمام الرضا عليه السلام ـ بقبوله ولاية العهد ـ قد أمضى سلطة المأمون العبّاسيّ. إلّا أنّه يجاب عليه بأنّ الإمام لم يقبل هذا العهد على نحو يكون إمضاءً لسلطة المأمون، إذ شرَط الإمام عليه أن لا يدخل في أيّ شأن من شؤون الدولة: لا يَعزِل ولا يَنصب، ولا يدخل في جمعة ولا جماعة، ولا يحكم ولا يقضي[٣]؛ لأنّ ذلك كلّه كان فيه إمضاء ضمنيّ لسلطة

---

(١) نفسه ١٧٩.

(٢) نفسه.

(٣) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٤٠/ح٣ ـ الباب ٤٠؛ ابن شهرآشوب: مناقب

المأمون. والشاهد على ذلك اعتراف المأمون حينما أراد أن يطلب من الإمام الخروج لصلاة العيد بأن ليس للمأمون أن يطلب من الإمام ذلك حسبما ورد في شروط العهد، وكما يشهد لذلك أيضاً قوله عليه السلام للمأمون: «إن كانت هذه الخلافةُ لك واللهُ جعَلَها لك، فلا يجوز لك أن تخلع لباساً ألبَسَكه اللهُ وتجعلَه لغيرك، وإن كانت الخلافة ليست لك، فلا يجوز لك أن تجعلَ لي ما ليس لك»[1]، فقد أكّد الإمام أنّه ليس للمأمون أن ينصّب خليفة على الأمّة. والحقّ أنّ الإمام الرضا عليه السلام أُجبِر على دخول هذا العهد، وكان عليه أن يتّقي ويحفظ دمه في تلك الأيّام.

ولو تأمّلنا معظم ما صدر عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ من الأقوال والأفعال التي يعتقد النافون أنّها مؤاخذات ـ لوجدناها تنحصر في أمرين:

الأوّل: شعورهم عليهم السلام بأنّ الأمر يتطلّب التحدّي وإراقة الدماء، ممّا يُشعر بالخلاف المؤدّي إلى الفساد، وفي ذلك تفكيك عرى المسلمين، وتعريض الدين للهدم من الأساس، وزرع بذور الفُرقة... وكلّ ما تقدّم من الحديث يتضمّن هذا الأمر.

الثاني: أخذهم بمبدأ التقيّة التي عرّفها الشيخ المفيد بأنّها: هي كتمان الحقّ وستر الاعتقاد، ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقّب ضرراً في الدنيا والدين[2].

وعلى هذا الأساس فالإماميّة ـ ومنهم المرتضى ـ يجيزون التقيّة على الإمام دون النبيّ؛ لأنّ النبيّ لا يجوز أن يكتم ما أُرسل به خوفاً من القتل؛ لأنّه يعلم أنّ الله لم يبعثه

آل أبي طالب ٣: ٤٧٢.

(١) الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٣٩ـ ١٤٠/ ح٣ـ الباب ٤٠.

(٢) الشيخ المفيد: شرح عقائد الصدوق ٢٦١.

للأداء إلّا وهو عاصم له من القتل حتّى يقع الأداء والتبليغ، وإلّا كان نقضاً للغرض[١]. أمّا جوازها على الإمام فهي ليست مطلقة، إذ إنّ الإمام لا يجوز أن يتّقي فيما لا يُعلَم إلّا من جهته، ولا طريق إليه إلّا من ناحية قوله، وإنّما تجوز عليه التقيّة فيما قد بان بالحجج والبيّنات، ونُصبت عليه الدلالات، حتّى لا تكون فُتياه مُزيلةً لطريق إصابة الحقّ ومُوقعةً للشبهة[٢].

ومن هذا المنطلق يعتقد الإماميّة أنّ الأقوال والأفعال ـ التي صدرت عن أئمّتهم عليهم السلام والتي يعتقد النافون لعصمتهم أنّها مؤاخذات ـ محمولة على التقيّة، ومنهم الإمام عليّ والحسن والحسين وعليّ بن موسى الرضا عليهم السلام، ذلك أنّ قلّة الأعوان وفقد الناصر وكثرة المناوئين أمورٌ تضطرّهم إلى التقيّة، إلّا أنّ توفّر الأعوان والإحساس بالظهور على الخصم لا يجعل الإمام مضطرّاً للتقيّة، بدليل ما ذكره الشريف المرتضى من قول الرسول صلى الله عليه وآله للإمام عليّ عليه السلام: «يا عليّ، إن وَجَدتَ فئةً تقاتل بهم فاطلب حقَّك»[٣]. ولذا فالتقيّة لم تَسُغ له في صفّين والجمل؛ لوجود الألوف من الأنصار والأعوان المستبصرين الذين يثق بمناصحتهم ونصرتهم[٤].

وهكذا الأمر نفسه مع الإمام الحسن عليه السلام ومعاوية عندما كفّ الإمام عليه السلام عن المحاربة والمغالبة لفقدان الأعوان وتلافي الفتنة. وكذا ما حصل للإمام الرضا عليه السلام مع

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٤٧ ؛ الشافي في الإمامة ٢١١، ٢٣٧.

(٢) الشريف المرتضى:الشافي في الإمامة ٢٣٨ ، ٢١١.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ / الورقة ٢٤.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢١٢ ؛ تنزيه الأنبياء ١٣٤ ـ ١٣٨.

المأمون، إذ يرى المرتضى أنّ إجابته عليه السلام إلى ولاية عهد المأمون كانت من باب التقيّة والخوف على النفس، وأنّه لم يُؤثِر الامتناع على مَن ألزمه ذلك وحمَلَه عليه، فيفضي الأمر إلى المباينة والمجاهرة، والحال لا يقتضيها[١].

نعم، هناك مواقف لا تحتمل التقيّة ـ سبقت الإشارة إليها ـ وهي عدم جواز التقيّة على الإمام في أمور الشريعة التي لم تتّضح للناس بعد، إذ إنّ ذلك يستدعي من الإمام بيانَ تلك الأمور طالما كان هو الـمُبيِّن لأمور الشرع والكاشف عن غامضه، حتّى لو أدّى ذلك إلى الشهادة، وهذا ما حصل للإمام محمّد بن عليّ الجواد عليه السلام (ش ٢٢٠هـ) حينما طلب إليه المعتصم(٢٢٧ هـ) الإدلاء بالحكم الشرعيّ الخاصّ بتحديد الموضع الواجب قطع يد السارق منه[٢].

وبعد، فلو تأمّلنا التأويل العقليّ الذي أفاده المرتضى بعدم وقوع الذنوب ـ كبيرها وصغيرها ـ من الأئمّة عليهم السلام، فإنّا نجد ما يؤيّد ذلك من الآيات والمرويّات التي استدلّ بها المرتضى نفسه وسائر الإماميّة على عصمة الأئمّة عليهم السلام، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾[٣]. إذ يكمن وجه الاستدلال بها في أنّ لفظ الآية يقتضي اختصاص أهل البيت عليهم السلام بما ليس لغيرهم من خلال

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ١٧٩ـ ١٨٠.

(٢) البحرانيّ، هاشم: البرهان في تفسير القرآن ١: ٤٧١/ح١٢ ؛ الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن: وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة ١٨: ٤٩٠/ح٣٤٦٦٥.

(٣) سورة الأحزاب: ٣٣.

كلمة(إنّما) كقولنا: إنّما الجواد حاتِم[١]. وهذا يدلّ على الحصر والاختصاص، مضافاً إلى ذلك فإنّ إرادة الله تعالى يستحيل فيها تخلُّف المراد عن الإرادة، لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢]. كما أنّ الآية تقتضي مدح مَن تناولَته وتشريفه وتعظيمه، بدلالة ما روي من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله لـمّا جلّل عليّاً وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام بالكساء، قال: «اللّهمّ إنّ هؤلاء أهلُ بيتي، فأذهِبْ عنهمُ الرجسَ وطهِّرهُم تطهيراً»، فنزلت الآية[٣].

ويُستَدلّ على عصمة الأئمّة عليهم السلام بما رُويَ عنهم عليهم السلام أنفسهم، كقول الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: «الإمام منّا لا يكون إلّا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخِلقة فيُعرَف بها، ولذلك لا يكون إلّا منصوصاً»[٤]. وقد سئل هشام بن الحكم: ما معنى قولكم: إنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً؟ فقال: سألتُ أبا عبد الله (الصادق) عليه السلام عن ذلك، فقال: «المعصوم هو الممتنع بالله مِن جميعِ محارم الله»[٥].

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨١؛ ويراجع: القمّيّ، عليّ بن إبراهيم: تفسير القمّيّ ٢: ١٩٣؛ والشيخ الطوسيّ: التبيان ٨: ٣٠٨.

(٢) سورة يسٓ: ٨٢.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨١ ، وأجمع ثقاة الرواة والمفسّرين على أنّها نزلت في الرسول صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام؛ يراجع: صحيح مسلم ١٥: ١٩٤ـ ١٩٥؛ ومسند أحمد ٤: ١٠٧؛ وسنن البيهقيّ ٢: ١٥٠؛ وتفسير الرازيّ ٢٥: ٢٠٩؛ والدرّ المنثور للسيوطيّ ٥: ١٩٩.

(٤) الشيخ الصدوق: معاني الأخبار ١٣٢/ ح١ ـ باب معنىٰ عصمة الإمام.

(٥) نفسه ١٣٢/ ح٢.

ممّا تقدّم نخلص إلى نتيجة مؤدّاها أنّ ما يراه المرتضى وسائر الإماميّة من القول بعصمة الإمام هو من الشروط اللازمة لخليفة النبيّ صلى الله عليه وآله وإمام الأمّة، وإنّما اشترطوا العصمة له باعتباره نائباً عنه في حفظ الشريعة والمحافظة على كيانها، وللنائب حكم المنوب عنه، فلو لم يكن النائب معصوماً لجاز عليه الخطأ والسهو، ولا يبعد جواز الاشتباه عليه في كلّيّات الشريعة وجزئيّاتها، وعندها لا يحصل به الوثوق ولا تطمَئنّ له النفوس، فيختلّ حينئذ نظام الشريعة.

ثانياً: أن يكون الإمام أفضل من رعيّته

يرى الإماميّة أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته[1]، باعتباره قائدهم وآمرهم وناهيهم، في حين ترى الفرق الأخرى جواز إمامة المفضول للفاضل، إلّا أنّهم اختلفوا في ذلك؛ فالأشعريّة ومعظم معتزلة البصرة يعتقدون أنّ ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة[2]. أمّا معتزلة بغداد وأبو عليّ الجبّائيّ وأبو عبد الله البصريّ والزيديّة فيقولون بتفضيل الإمام عليّ عليه السلام على أبي بكر[3].

والمرتضى ـ كغيره من الإماميّة في هذا الأمر ـ يرى وجوب كون الإمام أفضل من

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣٠٧؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٢٨ـ٢٢٩.

(٢) الأشعريّ: اللمع ١٣٤ـ١٣٦؛ ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ٧ـ٨.

(٣) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ٧ـ٨ ؛ القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢١٦؛ العلّامة الحلّيّ:كشف المراد ٢٣٩؛ وقال أبو عليّ الجبّائيّ: إن صحّ خبر الطائر فعليٌّ أفضل(ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ٧).

رعيّته؛ لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه[١].

والإماميّة ـ ومنهم المرتضى ـ حينما يشترطون أفضليّة الإمام على كلّ واحد من رعيّته، يرون أنّ الأفضليّة تنقسم قسمين:

القسم الأوّل: أن يكون الإمام أفضل منهم، بمعنى أكثر ثواباً عند الله[٢]. يدلّ على ذلك: ثبوت استحقاقه التعظيمَ والتبجيل، ما لا يستحقه أحد من رعيّته[٣].

والإمام يجب أن يكون معصوماً، وكلّ من قال بأنّه لابدّ أن يكون معصوماً قطع على أنّه لابدّ أن يكون أكثر ثواباً، وليس بين الأمّة من يفصل بين القولين[٤]. إلّا أنّ العصمة إذا ثبتت ـ كما يقول الشيخ الطوسيّ ـ لا تكون كافية، فلابدّ مع ثبوتها من اعتبار التعظيم الذي ينبئ عن كثرة الثواب ويدلّ عليه[٥]. وهذا يعني التلازم بين العصمة وانحصار الإمامة بها مطلقاً. وكنّا قد دَلَلنا على أنّ قول الإمام حجّة في الشرع، فإذا ثبت ذلك وجب أن يُنفى عنه ما يقدح في ذلك وينفّر عنه[٦].

القسم الآخر: أن يكون الإمام أفضل من رعيّته في الظاهر في جميع ما هو إمام فيه،

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٦٩، وورد هذا المعنىٰ أيضاً على الصفحات: ١٢٠، ١٢٩، ١٦٩.

(٢) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ١: ٢٠٩.

(٣) الشيخ الطوسيّ: تلخيص الشافي ١: ٢٠٩؛ وفي هذا المعنى ورد عند المرتضى في: الشافي في الإمامة ١٧٠.

(٤) نفسه ١: ٢١٤.

(٥) نفسه ١: ٢١٣.

(٦) نفسه ١: ٢١٤، ٢١٥.

بدلالة ما تقرّر في عقول العقلاء من قبح تقديم المفضول ـ رئيساً وإماماً في شيء ـ بعينه على الفاضل[١]. وتأكيداً لما تقدّم يورد المرتضى مثالاً لذلك فيقول:(ألَا ترى أنّه... لا يحسن أن نقدّم رئيساً في الفقه وهو لا يقوم في علوم الفقه إلّا بما تقتضيه المختصرات على من هو في الفقه بمنزلة أبي حنيفة)[٢].

لكنّ القاضي عبد الجبّار يقول بجواز كون باطن الإمام بخلاف ظاهره، باعتبار أنّ الفضل المطلوب في الإمامة ليس بمشاكل للفضل المطلوب في النبوّة[٣]. إلّا أنّ المرتضى يرى أنّه إذا ثبت أنّ الإمام يجب أن يكون أفضل من رعيّته في الظاهر، وجب أن يكون أفضل منهم في الباطن؛ لأنّه لا يخالفهم في الباطن بأن يكون غير فاعل في باطنه ما يجب فعله، ودلالة عصمته تؤمننا من ذلك[٤].

كما يصرّح عبد الجبّار بأنّ أصحابه يجيزون أن يكون الرسول مفضولاً ، وأن يكون مساوياً لغيره في الفضل، واعتمادهم على السمع في كونه أفضل بعد أن يصير رسولاً، إذ لولا السمع لجوّزوا أن لا يكون هو الأفضل ، وعلى ذلك يقيسون حال الإمام[٥].

والواقع أنّ المتبادر للأذهان أنّه يمتنع أن يكون في زمن النبيّ مَن يساويه في شرائط النبوّة. والوجه في هذا المنع أنّه لو جاز ما منعنا منه الأمر لوجب في ذلك المساوي

(١) نفسه ١: ٢٠٩ ، ٢١٤ ؛ الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٩ ؛ العلّامة الحلّي: كشف المراد ٢٢٨.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٩.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٢٥.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٩.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٠٩ بتصرّف.

للرسول أحد أمرين: إمّا أن يكون رعيّة لمن هو مساوٍ له، أو خارجاً عن رعيّته ومستثنى به عليه. وليس يجوز أن يكون رعيّةً لمن يساويه، كما لا يجوز أن يكون رعيّة لمن يفضله، وقبحُ أحد الأمرين كقبح الآخر. وليس يجوز أن يكون خارجاً عن رعيّته؛ لأنّا قد علمنا أنّ النبيّ بُعث إلى سائر المكلّفين، وأنّ أحداً منهم لا يخرج عن الرعيّة.

بقي أن نشير إلى أنّ المرتضى يتّفق مع القاضي عبد الجبّار في جواز ولاية المفضول ـ في باب الإمارة فقط ـ في غير ما كان الفاضل فيه فاضلاً[1]. إذ يستشهد المرتضى بما ذكره القاضي من أنّه صلى الله عليه وآله ولّى عمرو بن العاص وخالد بن الوليد على أبي بكر وعمر، معلّلاً ذلك بقوله: ولو ثبت أنّ أبا بكر وعمر كانا أفضل من عمرو بن العاص وخالد ابن الوليد ـ في حال ولايتهما عليهما في الدين وكثرة الثواب ـ لم يمنع ذلك من أن يُوَلَّيا في إمرة الحرب وسياسة الجيش[2].

ثالثاً: أن يكون عالماً

اجتمعت كلمة الإماميّة على وجوب كون الإمام عالماً بجميع ما إليه الحُكم فيه[3]، بينما لا ترى سائر الفرق وجوب ذلك[4].

ويبدو أنّ ما ذهبت إليه الإماميّة يتّفق مع ما ورد على لسان أئمّتهم عليهم السلام في هذا

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٢٥.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٩٢.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٩٢؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣١٠؛ المحقّق الطوسيّ: تجريد العقائد ١٠٠؛ العلّامة الحلّيّ: الألفين ١٢٤.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٩٩؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٧٧.

الخصوص، إذ قال الإمام محمّد الباقرعليه السلام (ش١١٤هـ) في تفسير قوله تعالى ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾[1]: «إنّما نحن الذين يعلمون»[2]، وقال ولده الإمام جعفر الصادقعليه السلام: «إنّا أهل بيت عندنا معاقلُ العلم وآثار النبوّة، وعلم الكتاب وفصلُ ما بين الناس»[3]، وقالعليه السلام أيضاً: «والله لقد أُعطينا علمَ الأوّلين والآخِرين»[4].

ولم يشذّ المرتضى عمّا اتّفقت عليه كلمة الإماميّة بهذا الشأن[5]، وهو إذ يقول بوجوب توفّر هذه الصفة في الإمام يعلّل ذلك بقوله:(لو لم يكن أعلمَ الناس لم يُؤمَن عليه تقلّب الأحكام والحدود، وتختلف عليه القضايا المشكلة، فلا يجيب عنها أو يجيب عنها بخلافها)[6].

ويستدلّ المرتضىٰ على وجوب أعلميّة الإمام بجميع الأحكام بأدلّة، منها:

١. أنّ الإمام إمام في سائر الدين، ومُتولٍّ للحكم في جميعه: جليله ودقيقه، ظاهره وغامضه، وليس يجوز أن لا يكون عالِماً بجميع الأحكام وهذه صفته؛ لأنّ من المتقرَّر

---

(١) سورة الزُّمَر: ٩.

(٢) الكلينيّ: الكافي ١: ٢١٢/ ح١.

(٣) الشيخ المفيد:الاختصاص٣٠٣.

(٤) ابن شهرآشوب: مناقب آل أبي طالب ٣: ٣٧٤.

(٥) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٣، ٩٩، ١٨٨؛ جمل العلم والعمل ٤٥؛ الناسخ والمنسوخ ٦٢، ٩٤؛ المحكم والمتشابه ٧٩؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٨.

(٦) الشريف المرتضى: المحكم والمتشابه ٧٩ ـ ٨٠؛ وهو ما يراه المسعوديّ في: مروج الذهب ٣: ٢٣٨.

عند العقلاء قبحَ استكفاء الأمر وتوليته مَن لا يعلمه[١].

والمرتضى حينما يرى أنّ الإمام إمام في سائر الدين يؤكّد جانباً مهمّاً حينما يقول:(ولو جاز أن يكون إماماً في بعضٍ من الدين دون بعض لم يجب عندنا أن يكون عالِماً بالبعض الذي هو ليس إماماً فيه)[٢].

٢. أنّ الإمام قد ثبت كونه حجّة في الدين وحافظاً للشرع، فلو جوّزنا ذهاب بعض الأحكام عنه لَقدَح ذلك في كونه حجّةً، من جهتين[٣]:

إحداهما: أنّا لا نأمن أن يكون ما ذهب عنه من أمر الدين ولم يكن عالِماً به، ممّا اتّفق للأمّة كتمانه والإعراض عن نقله وأدائه... وإذا كنّا نفزع ـ فيما يجوز عليها من الكتمان ـ إلى بيان الإمام واستدراكه عليها، فمتى جوّزنا على الإمام أن يذهب عنه بعض الأحكام ارتفعت ثقتنا بوصول جميع الشرع إلينا.

الأخرى: أنّ تجويز ذهاب بعض الدين عنه، وإشكال بعض الأحكام عليه منفّرٌ عن قبول قوله والانقياد إليه.

٣. وجوب الاقتداء به في الدين[٤]، إذ يرى المرتضى أنّه ليس يصحّ الاقتداء في الشيء بمن لا يعلمه، كما يشير إلى تساؤل مهمّ قد يصدر من مخالفيه، مع الإجابة

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٢ ـ ٧٣؛ وهذا المعنى رُوي على الصفحات ١٢٠ ، ٢١٧ من: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٨.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٣.

(٣) نفسه.

(٤)نفسه ٧٤.

عنه إجابة يتبيّن من خلالها صحّة الخطوات الاستنتاجيّة عند المرتضى، حيث قال: (وليس للمخالف أن يقول: إنّا نقتدي به فيما يعلمه دون ما لا يعلمه؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه إمام في جميع الدين، وأنّ ثبوت كونه إماماً في جميعه يقتضي كونه مقتدىً به في الكلّ)[١].

على أنّ هناك أمراً مهمّاً يشير المرتضى إليه، وهو: أنّ صفة الأعلميّة للإمام لا تجري مجرى العصمة؛ لأنّ تلك يجب أن يكون الإمام عليها في العقل وقبل الشرع وبعده، غير أنّا وإن لم نجعل كونه عالماً بجميع الأحكام من الشروط العقليّة في الإمامة، فإنّا بعد العبادة بالشرائع وثبوت كون الإمام إماماً في جميع الدين، نعلم بدليل العقل وقياسه أنّه لابدّ من أن يكون عالماً بجميع الأحكام من الوجوه التي ذكرناها[٢]، أي الأدلّة الثلاث السابقة.

والقائلون بعدم وجوب أعلميّة الإمام بجميع الأحكام ـ كالمعتزلة مثلاً ـ يوردون حججاً يستندون عليها فيما يذهبون إليه، فهم يعتقدون أنّ قول الإماميّة بوجوب علم الإمام بالجميع يلزم منه أن يعلم كلّ ما يتّصل بالأحكام من القيم والأُروش وما يتّصل بالصناعات[٣]، كما يلزم منه أن يكون الإمام أفضل حالاً في العلم من الرسول صلى الله عليه وآله[٤].

---

(١) نفسه.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٤.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٠٨، ١٠٦.

(٤) نفسه ١٠٦.

إلّا أنّ المرتضى في ردّه على ذلك يرى أنّ وجوب كون الإمام عالماً بالأحكام من كان رئيساً فيها وحاكماً في جميعها ومتقدّماً على الناس كلّهم في عامّتها، ولم يوجب أن يكون عالماً بما لا تعلّق له بالأحكام الشرعيّة[١]. وعلى أساس ما تقدّم يصرّح بأنّ العلم بالصناعات والمهن ليس الإمام رئيساً في شيء منها ولا مقدّماً فيها، ولو كان رئيساً في الصنائع لوجب أن يكون عالماً بها[٢]. لكنّ المرتضى يرى جواز رجوع الإمام إلى أهل الخبرة عند وقوع المتاجرات من أرباب الصنائع والترافع فيها إليه، ومتى اختلفت أقوالهم رجع إلى قول أعدلهم[٣]. وبذلك يخالف المرتضى أستاذه الشيخ المفيد الذي يرى معرفة الأئمّة عليهم السلام بجميع الصناعات[٤]، في حين وافق الشيخُ الطوسيّ أستاذه المرتضى فيما يراه[٥].

أمّا علم الإمام بالقيم والأروش، فالمرتضى يستند في ذلك إلى ما صرّح به متكلّمو ومحدّثو الإماميّة، حيث قالوا: إنّ الإمام يعلم أروش الجنايات، بالنصّ من الله تعالى[٦].

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٦ ؛ أجوبة مسائل أهل الريّ/ الورقة ٢ ب ـ ٣ أ.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٦.

(٣) نفسه ٧٦ بتصرّف.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٧٩.

(٥) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣١١.

(٦) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٦ ؛ ومن هذه الأخبار ما ذكره الكلينيّ في (الكافي ١: ٥٩/ ح٣) عن أبان بن سليمان بن هارون، قال: سمعتُ أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: «ما خَلَق الله حلالاً ولا حراماً إلّا وله حدٌّ كحدّ الدار... حتّى أَرْش الخدش فما سِواه، والجَلدة ونصف

أمّا ما قيل من لزوم زيادة علم الإمام على علم الرسولﷺ ـ في حالة علم الإمام بجميع الأحكام ـ فذلك لا يُعقَل ولا تقول به أيّ فرقة من فرق الإسلام طالما علمنا أنّ النبيّﷺ مبلّغ لأحكام الشريعة، والإمام حافظ لتلك الأحكام، وهو ما يشير إليه المرتضى بقوله:(والإمام لا يكون عالِماً بشيء من الأحكام إلّا من جهة الرسول، وأخذ ذلك من جهتهﷺ)[١].

وهناك نقطة مهمّة حقّاً يحاول الشريف المرتضى إيضاحها، وهي: أنّ الإمام قبل حال إمامته لم يكن عالِماً بالأحكام، كما أنّ النبيّ لم يكن عالِماً بالأحكام قبل نزول الوحي[٢]. أمّا بعد استقرار إمامته فلا يصحّ أن يذهب عنه العلم بشيء من الأحكام[٣].

وإذا كان ما ادّعاه المعتزلة من أنّ القول بعلم الإمام بجميع الأحكام يلزم منه زيادة علمه على علم الرسولﷺ، فإنّ القاضي عبد الجبّار ادّعى صدور ذلك القول من الشيعة، مضيفاً له أنّهم قالوا بزيادة الإمام على الرسول في العصمة[٤].

والواقع أنّي لم أجد ـ في حدود استقصائي لمعظم مؤلّفات الشيعة الإماميّة خلال إعداد هذا البحث ـ مَن يذهب إلى ذلك، ثمّ إنّهم كيف يقولون ذلك وهم إذا أفرغوا

الجلدة».

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٧٩.

(٢) نفسه ٧٦.

(٣) نفسه ٧٧.

(٤) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٠٤.

وُسْعَهم وبلغوا غايتهم انتهوا بالإمام إلى العصمة والكمال والفضل والعلم إلى مرتبة النبيّ، وكانت تلك عندهم الغايةَ القصوى[١].

وممّا استدلّ به المعتزلة على عدم وجوب أعلميّة الإمام بجميع الأحكام هو ما ادّعوه من رجوع الإمام عليّ عليه السلام إلى رأي الصحابة في إقامة الحدود[٢]، وما ثبت عنه ـ على حدّ تعبيرهم ـ أنّه كان يجتهد فيرجع من رأي إلى رأي[٣]، ممّا يتعارض مع القول بوجوب أعلميّة الإمام بجميع الأحكام.

وينفي المرتضى ـ في هذا المقام ـ صدور ذلك من الإمام عليّ عليه السلام، ويشير إلى أنّ المعلوم الظاهر أنّ الصحابة كانوا يرجعون إليه ويستفتونه في المعضلات، وقد اشتهر عن عمر بن الخطاب قولُه مرّاتٍ عديدة: «لا عشتُ لمعضلةٍ لا يكون لها أبو الحسن»[٤]، وقولُه كرّاتٍ متعدّدة: «لولا عليٌّ لهلك عمر»[٥].

---

(١) وممّا يدلّ على تفضيل النبيّ صلى الله عليه وآله على الأئمّة عليهم السلام في العلم أنّ أوّلهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام يصف النبيّ صلى الله عليه وآله بالأفضليّة في خُطَبٍ عديدة، منها قوله عليه السلام: «وأشهد أنّ محمّداً عبدُه ورسوله، أرسَلَه بالدِّين المشهور، والعَلَمِ المأثور، والكتابِ المسطور، والنورِ الساطع». (نهج البلاغة: الخطبة ٢).

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ١٢٢.

(٣) نفسه ١٠٨.

(٤) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٠٧؛ يراجع الفخر الرازيّ: الأربعين ٤٦٦؛ البيهقيّ: السنن الكبرىٰ ٨: ٤٤٢.

(٥) بهذا النصّ وما يقرب منه لفظاً أو معنىً، أورد الشيخ مهدي فقيه إيماني في كتابه (الإمام عليّ عليه السلام في آراء الخلفاء) عدداً وفيراً من المصادر المعتبرة عن علماء السنّة، منها: كنز العمّال للمتّقي الهنديّ ٥: ٨٣٢/ ح١٤٥٠٨؛ نورالأبصار للشبلنجيّ الشافعيّ: ١٦١؛ الفصول المهمّة لابن الصبّاغ

والواقع أنّ ما أورده المرتضى يؤكّد حوادث ذكرها أغلب المؤرّخين، يظهر منها أنّ معظم الصحابة كانوا يستشيرون الإمام عليّاًعليه‌السلام في أكثر من مناسبة، ممّا يظهر عدم دقّة ما ذكره عبد الجبّار ـ من رجوعهعليه‌السلام إليهم ـ منها: حينما سُئل أبو بكر عن حكم رجل يُنكَح كما تُنكَح المرأة، فرجع إلى أمير المؤمنين عليّعليه‌السلام، فأفتاه بإحراقه بالنار[١]، ومنها استشارة أبي بكر الإمام عليّاًعليه‌السلام في غزو الروم، فأشار عليه بأن يفعل[٢].

وبذلك يتبيّن أنّ مسألة رجوع الصحابة إلى أمير المؤمنين عليّعليه‌السلام ـ في شؤون الدين والدنيا ـ أمر ثابت، استناداً لِما تقدّم، ولِما ثبت من خلال الروايات الواردة عن الرسولصلى‌الله‌عليه‌وآله في حقّهعليه‌السلام، وقد استعرضناها في مبحث الإمامة.

رابعاً: أن يكون الإمام من قريش

يرى الشيعة ـ عموماً ـ وجوب هذه الصفة، إلّا أنّهم يحدّدون ذلك في بني هاشم حصراً، ومع ذلك اختلف آخرون في أيّ بيت من بيوت بني هاشم؛ فالراونديّة ترى أنّها في العبّاس بن عبد المطّلب ووُلْده[٣]، في حين يرى الإماميّة والزيديّة وغيرهما أنّها في الإمام عليّ ووُلْدهعليهم‌السلام[٤]. أمّا سائر الفرق فقد اختلفت في هذه الصفة؛ فالبعض

المالكيّ: ٣٥؛ فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢: ٦٤٧/ ح١١٠٠؛ البداية والنهاية لابن كثير ٧: ٣٥٩، وعشرات من المؤلّفات.

(١) السيوطيّ الشافعيّ: الدر المنثور ٣: ٣٤٦؛ المتّقي الهنديّ، عليّ بن حسام الدين: منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأمثال٣: ٩٩.

(٢) اليعقوبيّ، أحمد بن أبي يعقوب: تاريخ اليعقوبيّ ٢: ١٢٣.

(٣) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٣٨؛ الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين٢: ١٣٥.

(٤) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ٢: ١٣٥؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

منهم يشترطها، مثل بعض المعتزلة كالجبّائيَّين[١]، ومعظم الأشعريّة وأكثر أهل السنّة[٢]، أمّا البعض الآخر منهم فلا يشترطها، ومنهم الخوارج وبعض المعتزلة[٣]، وبعض الأشعريّة وبعض أهل السنّة[٤].

والقائلون باشتراط النسب القرشيّ ـ ومنهم بعض المعتزلة ـ يذكرون أنّ النبيّ ﷺ قال: «الأئمّة من قريش، وإنّ هذا الأمر لا يصلح إلّا في هذا الحيّ من قريش»، مصرّحين بأنّ أحداً لم ينكره في تلك الحال[٥].

إلّا أنّ المرتضى يضعّف أن يكون هذا النصّ ـ «الأئمّة من قريش» ـ وارداً على لسان النبيّ ﷺ؛ استناداً لِما قاله أبو بكر عند موته: (ليتَني كنت سألتُ رسول الله عن ثلاثة أشياء ـ ذكر من جملتها ـ ليتَني كنتُ سألتُه: هل للأنصار في هذا المقام حقّ؟)[٦]. كما يرى أنّ العقد لأبي بكر والبيعة له لا يدلّان على العمل بالخبر؛ لأنّ مَن أجاز الإمامة في غير قريش لا يمنعها في قريش، فكيف يكون العقد لقريش عملاً بالخبر؟![٧]؛ وعليه

(١) نفسه، القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٣٤، ٢٣٦.

(٢) نفسه، الباقلّانيّ: الإنصاف ٦٩؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٧٥.

(٣) نفسه٢: ١٣٤ـ ١٣٥.

(٤) الإيجيّ: المواقف ٨: ٣٤٩.

(٥) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٣٤.

(٦) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٩٥ـ ١٩٦؛ وممّن روى هذا النصّ: الطبريّ، أبو جعفر: تاريخ الرسل والملوك ٣: ٤٣١.

(٧) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٩٤.

فإنّ الخبر الذي يتضمّن حصر الإمامة في قريش لا أصل له كما يرى المرتضى[١].

هكذا أفاد المرتضى، ولكنّ الإنصاف أن يقال: إنّ رفض الحديث لا يسنده جهل أبي بكر بصدوره عن النبيّ صلى الله عليه وآله، إذ غير معروف عن أبي بكر أنّه كان يكثر من رواية الحديث.

أمّا فيما يخصّ النصّ الثاني ـ «إنّ هذا الأمر لا يصلح إلّا في هذا الحيّ من قريش» ـ فيرى المرتضى أنّ هذا اللفظ إنّما حكاه أبو بكر عن نفسه ولم يسنده إلى الرسول صلى الله عليه وآله، وأنّ أبا بكرٍ قال: إنّ العرب لن تعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحيّ من قريش[٢].

وممّا يؤيّد ما أفاده المرتضى آنفاً ما ذهب إليه الجاحظ من صدور ذلك القول فعلاً عن أبي بكر؛ معلّلاً ذلك بقوله: (ولكنّ أبا بكر خطب على قومٍ كانوا يرون للحَسَب قَدْراً وللقرابة سبباً، فأتاهم مِن مأتاهم، وأخذهم من أقرب مآخذهم، واحتجّ عليهم بالذي هو عندهم، ليكون أقطعَ للشغب وأسرع للقبول...فكأنّ أبا بكر إنّما قال: فإن كان الأمر ـ يا معشر الأنصار ـ إنّما يُستحَقّ بالحسب ويُستوجَب بالقرابة، فقريش أكرم منكم حسباً وأقرب منكم قرابة)[٣].

وهناك احتجاجات أخرى أوردها القائلون باشتراط النسب القرشيّ، يدعمون من خلالها ما ذهبوا إليه، مع ردّ المرتضى عليها[٤]، ورعاية لمنهج البحث اكتفيتُ بهذا القدر

---

(١) نفسه ١٩٧.

(٢) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٩٦.

(٣) الجاحظ: العثمانيّة ٢٠١، ٢٠٢.

(٤) يراجع القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٣٦، ٢٣٩، ٢٤١، مع ردّ الشريف المرتضى على

من العرض.

خامساً: أن يكون أشجع من رعيّته

ظهر من خلال استعراض آراء الفرق الإسلاميّة في صفات الإمام أنّ معظمها يشير إلى ضرورة توفّر هذه الصفة، بَيْد أنّهم لا يشترطون تميّز الإمام بالأشجعيّة عن رعيّته، بل هو عندهم كعامّتهم[١]، باستثناء الإماميّة[٢].

ويعلّل الشريف المرتضى وجه وجوب الأشجعيّة بقوله: وإذا لم يكن أشجعَ الناس سقطت إمامته؛ لأنّه في الحرب فئة المسلمين، فلو فرّ لدَخَل فيمن قال الله عنه: ﴿وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إلا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ﴾[٣]،[٤]، وهذا ما يراه الشيخ الطوسيّ أيضاً[٥].

سادساً: أن يكون عدلاً

مرّ بنا ـ أثناء عرضنا آراء الفرق في صفات الإمام ـ اشتراط البعض للعدالة، وعدمُها من قبل البعض الآخر.

ذلك في كتاب: الشافي في الإمامة ـ الصفحات على التوالي ١٩٧، ١٩٨ ـ ١٩٩.

(١) يراجع آراء الفرق الإسلاميّة في صفات الإمام في ضمن هذا البحث.

(٢) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٩٢ ؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣١٢ ؛ العلّامة الحلّيّ: الألفين ١٣٢ ، ١٦٠.

(٣) سورة الأنفال: ١٦.

(٤) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٦٦ ، ٩٣.

(٥) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣١٢.

وقد اشترط الإماميّة العصمة، وهي تفوق أرقى مراتب العدالة، فأيّاً كانت العدالة فالعصمة تغطّيها، وعليه فالمرتضى ـ كغيره من الإماميّة ـ يرى وجوب عدالة الإمام، مستدلًّا على ذلك بما استدلّ به في عصمة وطهارة الأئمّة من الذنوب، إذ يقول: (فمَن لم يسلك في ذلك ما سلكناه ـ يعني ما سلكه هو في أدلّة العصمة والطهارة من الذنوب ـ لم يصل إلى المطلوب منه)[١].

والقائلون بعدالة الإمام ـ من غير الإماميّة ـ ينطلقون في ذلك من قياسهم عدالته على عدالة الشاهد والحاكم، إذ يقولون: (أمّا الذي يدلّ على وجوب كونه عدلاً؛ فلأنّه قد ثبت أنّ العدالة مطلوبة في الشاهد والحاكم)[٢].

والمرتضى يعترض على ذلك باعتبار أنّ الذي لا خلاف فيه أن لا يكون فاسقاً بفسق يتعلّق بأفعال الجوارح وبما لا يرجع إلى المذاهب والاعتقادات التي يسوغ فيها التأويل، وما عدا ذلك فكلّ الخلاف فيه[٣].

وكأنّ المرتضى يريد أن يقول بأنّه يُكتفى بالشاهد والقاضي ـ في مقام إحراز العدالة ـ بالتزامه الظاهريّ بالشريعة وأحكامها، ولا يتوقّف ترتيب أحكام الشهادة والقضاء على إحراز استقامة الباطن، بمعنى الأعمال التي تصدر منه ولا يعلمها إلّا الله. هذا بخلاف الإمام، حسب اقتضاء مذهب الإماميّة المشترطِينَ للعصمة، فإنّه ينبغي الجزم بأنّه لا يخطئ، ولا يتجاوز عن الحدود الشرعيّة حتّى فيما بينه وبين الله، فما

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٦.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٠١.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٦.

يُعتبر في الشاهد والقاضي غيرُ ما يعتبر في الإمام. هذا صحيح وتامّ، غير أنّ البحث حول اعتبار العدالة ـ بأي معنىً فُسّرت ـ في الإمام بعد اعتبار العصمة لا نعرف له معنىً محصّلاً، وعليه فلعلّ المرتضى أراد أن يتماشى مع سائر المتكلّمين في البحث حول اعتبار العدالة في الإمام، وإن كان مستغنىً عن هذا البحث على مذهبه.

ويرى القاضي عبد الجبّار أنّ فسق الإمام إن لم يمنع من الإمامة، فيجب تجويز كونه إماماً[١]، وإن ظهر منه ما يوجب الحدود[٢].

والواقع أنّ ذلك نشأ من عدم تقييم منصب الإمامة تقييماً يليق به، فإنّ الإمامة ـ كما تقدّم ـ رئاسة عامّة، فلو كان الإمام فاسقاً ومرتكباً لِما يقام عليه الحدّ لَما كان أهلاً لتولّي ذلك المنصب الخطير. وبالجملة فقد استفدنا في بحوث الإمامة أنّها أمانة كبرى تُداني في الشرافة أمانة النبوّة، فلا ينبغي أن يكون صاحبها فاسقاً أو ظالماً، فإنّ المعاصي نوع ظلم، وقد قال تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهْدِي الظالِمِينَ﴾[٣].

والشريف المرتضى ـ في معرض ردّه على ما أفاده القاضي عبد الجبّار آنفاً ـ يرى أنّ كلّ مَن خالف في وجوب عدالة الإمام لم يجوّز كونه متظاهراً بما يوجب الحدّ على فاعله، وإنّما يجوّز أن يكون فاسقاً باعتقاد فاسق حمَلَه سوء التأويل. وفي إشارة إلى

---

(١) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٠١.

(٢) هذه تكملة للجملة ذكرها الشريف المرتضى في معرض تناوله آراء عبد الجبّار والردّ عليها. يراجع: الشافي في الإمامة ـ فصل في اعتراض كلامه فيما يجب عليه الإمام من الصفات. و قد كان متضمّناً كلام القاضي عبد الجبّار وردّ الشريف المرتضى عليه.

(٣) سورة البقرة: ١٢٤.

توضيح ذلك يقول المرتضى: (إنّ مَن أجاز ما ذكرناه لا يجيز كون الإمام فاسقاً بما يتعلّق بأفعال الجوارح ويوجب إقامة الحدود، وإنّما يُجيز ذلك فيما يرجع إلى الاعتقادات والمذاهب)(١).

لكنّ قول عبد الجبّار المتقدّم ـ في جواز إمامة الفاسق ـ يتناقض وما ذكره فيما بعد من أنّه قد ثبت بإجماع الصحابة أنّ الإمام يجب أن يُخلَع بحَدَث يجري مجرى الفسق(٢).

والذي يراه المرتضى أنّ الصحابة لم تجمع على وجوب خلع كلّ عاصٍ وإنّما اعتقدوا وجوب خلع مَن أقدم على ما لا شبهة في مثله ولا انتظام لأمر الإمامة معه، مثل أخذ الأموال وصرفها في غير وجوهها، وليس كلّ حَدَثٍ يجري هذا المجرى(٣). ويضيف ـ موضّحاً ذلك ـ قائلاً: ألَا ترى أنّه ليس لأحد أن يعلّل ما أجمعت عليه الصحابة على استحقاق الخلع له من المعاصي بأن يقول: لا علّة لذلك إلّا كونه معصية، فيجب أن أخلع الإمام لكلّ معصية وإن كانت صغيرة، فلذلك ليس لأحد أن يجعل العلّة فيما اقتضى الخلع كونه حدثاً(٤).

هذه هي أهم الصفات الرئيسيّة للإمام، وقد استعرضها المرتضى وسائر الإماميّة، مضافاً إلى صفات أخرى،منها: أن يكون حرّاً، مسلماً، بالغاً، وهي موضع اتّفاق بين أغلبيّة الفرق الإسلاميّة.

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٨.

(٢) القاضي عبد الجبّار: المغني ٢٠/ ١: ٢٠٣.

(٣) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٨٧.

(٤) نفسه.

الفصل الخامس: المعـــاد

أوّلاً: المَعاد لغةً

المَعاد مأخوذ من عَوَد (العَود: الرجوع إلى الشيء بعد الانصراف عنه[1]، وبهذا فُسّر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ اللهُ مِنْهُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِم﴾[3].

ثانياً: المعاد اصطلاحاً

هو الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرّق وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان المفارقة، وهذا هو المعاد الجسماني. أمّا المعاد الروحانيّ المحض ـ على ما يراه الفلاسفة ـ فمعناه: رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من التجرّد عن علاقة البدن واستعمال الآلات، أو التبرّؤ عمّا ابتُليت به من الظلمات، والمعاد والبعث والحشر بمعنىً واحد[4].

---

(١) الراغب: المفردات ٣٥١ ـ ٣٥٢، مادّة (عَوَد).

(٢) سورة المائدة: ٩٥.

(٣) سورة الكهف: ٢٠.

(٤) الأحمد نكريّ، عبد النبيّ: جامع العلوم في اصطلاحات الفنون ٢٩٣.

ثالثاً: وجوب الاعتقاد به

المعاد أمر أجمعت الدعوات السماويّة على تأكيد إثباته، والفائدة منه إشعار الإنسان بالمسؤوليّة الدائمة عن كلّ تصرّفاته، وإعلامه بأنّ كلّ ما يفعله في حياته الدنيا سوف يلقاه في الآخرة، لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[(١)،(٢)].

ولعلّ القصد من بيان حقيقة البعث وإثباته أوّلاً ـ عند الناس ـ هو تخويفهم من الإهمال وتحذيرُهم من العصيان، ذلك أنّ الرسل عليهم السلام قدّموا التخويف والتحذير في دعواتهم وذكروهما قبل أيّ شيء آخر، وأعظم التخويف كان بالبعث ويوم القيامة. وإنّما قدّم الرسل ذلك؛ لأنّ غالبيّة القوم مقلّدون، قال تعالى حاكياً عنهم: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾[(٣)]. والمقلّد لا ينظر في الدليل ولا يعتبر في الآيات إلّا إذا خاف، وإلى هذا المعنى أشار الفخر الرازيّ قائلاً: (إنّ المقلّد إذا خُوِّف خاف، وما لم يحصل الخوف في قلبه لا يشتغل بالاستدلال، ولهذا قدّم الرسلُ التخويفَ دائماً، كما أشارت إلىٰ ذلك سورة الشعراء، حيث كان الرسل يقدّمون ذلك، كقوله تعالى ـ علىٰ لسان

---

(١) سورة الزلزلة: ٧ـ٨.

(٢) الوارد في التفاسير أنّ ما يراه الإنسان من الخير أو الشرّ يكون في الآخرة (يراجع: الشيخ الطوسيّ: التبيان في تفسير القرآن ١٠: ٣٩٤؛ الطبرسيّ: مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٥٢٦؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٣٢: ٦١).

(٣) سورة لقمان: ٢١.

شعيبٍ عليه السلام - : ﴿أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُم رَسُولٌ أَمِينٌ﴾[(١)،(٢)].

وينبغي الاعتقاد بأنّ الإنذار بالمعاد وأهوالِه كان جزءاً من الرسالات السماويّة ـ ما دام الاعتقاد به جزءاً من المعارف الثلاث: التوحيد والنبوّة والمعاد ـ حيث يتكوّن منها الدين، وهو لم يتغيّر لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلامُ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[(٤)]. فلقد تتابع الرسل بعد نوح عليه السلام وكلّهم يثبت المعاد ويؤكّده ويخوّف قومه منه، إذ خوّف هود قومَه من عذاب يوم عظيم، وقدّم لهم قوله: ﴿أَلَا تَتَّقُون﴾ يُشعرهم بالخوف من عذاب الله الذي سينزل بهم. وشعيب عليه السلام خوّف قومه من يوم القيامة ودعاهم إلى العمل الصالح من أجل الفوز فيه، فقال لهم: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الآخِرَ﴾[(٥)]؛ وإنّما قال لهم هذا رجاءَ أن يستجيبوا لدعوته ويؤمّلوا في ثواب يوم الآخرة. وبيّن إبراهيم عليه السلام أنّ الإيمان جزء من العقيدة لا تتمّ إلّا به، ولا ينزل الخير والأمن في الدنيا إلّا على أساس الإيمان كلّه، وقد بيّن عليه السلام ذلك وهو يدعو ربّه قائلاً: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَـذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُم بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[(٦)].

---

(١) سورة الشعراء: ١٧٧ـ١٧٨.

(٢) يراجع الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٤٢ : ١٥ بتصرّف.

(٣) سورة آل عمران: ١٩.

(٤) سورة آل عمران: ٨٥.

(٥) سورة العنكبوت: ٣٦.

(٦) سورة البقرة: ١٢٦.

وحتميّة البعث أمر أكّده موسى عليه السلام لقومه حينما نقل إليهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى﴾[1]، ونقل إليهم قوله تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾[2]، فالإخراج من الأرض بالبعث وعودة الروح إلى الجسد من أجل الحساب والجزاء ذكره ليثبت لهم البعث الذي هو من أصول دعوته، وأحد الأركان التي يقوم عليها الإيمان.

والبعث نطق به عيسى عليه السلام وهو في المهد، إذ قال: ﴿وَالسَّلامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً﴾[3].

والشريف المرتضى ـ أسوةً بسائر المتكلّمين ـ يؤكّد على إثبات المعاد وشموليّته[4]؛ لأنّ أصله مفروغ عنه لدى المليّين، وذلك خلال بحثه عن فكرة الرجعة، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[5].

كيفيّة المعاد

في هذا المقام علينا بيان الآراء في كيفيّة المعاد؛ فالمسلمون كافّة[6]، وغيرهم من

---

(١) سورة طه: ١٥.

(٢) سورة طه: ٥٥.

(٣) سورة مريم: ٣٣.

(٤) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢٤ـ ١٢٥؛ المحكم والمتشابه ١١٢.

(٥) سورة الكهف: ٤٧.

(٦) البغداديّ: أصول الدين ٢٣٢؛ ابن سينا: رسالة أضحويّة في أمر المعاد ٤٠.

أرباب الشرائع والملل[١]، متّفقون على ثبوته، في حين أنكره الدهريّة والملاحدة[٢].

أوّلاً: الـمُثبِتون للمعاد مطلقاً

استُدلّ على وجوب المعاد مطلقاً بوجوه، منها[٣]:

- **الأوّل:** إنّ الله وعد بالثواب وتوعّد بالعقاب، مع مشاهدة الموت للمكلّفين، فوجب القول بعَودِهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده.

- **الثاني:** إنّ الله قد كلّف وفعل الألم، وذلك يستلزم الثواب والعوض، وإلّا لكان ظالماً ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ وإنّه تعالى حكيم.

وقد سبق الشريفُ المرتضى العلّامةَ الحلّيّ في صياغة هذا الدليل، عندما قال: (إنّه تعالى إنّما يقيم القيامة ويقطع التكليف ليجازي كلّاً باستحقاقه، ويوفّي مستحقّ الثواب ثوابه، ويعاقب المسيء باستحقاقه)[٤].

الاختلاف في كيفيّته

اختلف المثبتون للمعاد في كيفيّته، لاختلافهم في المباني:

فقال بعضهم: إنّه جسمانيّ[٥]، فالبدن وحده هو الحيوان وهو الإنسان بحياة

---

(١) البغداديّ: أصول الدين ٢٣٢؛ ابن سينا: رسالة أضحويّة في أمر المعاد ٤٠ـ ٤٣؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٥١.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٤٥؛ الغزاليّ: المنقذ من الضلال ١٧ـ ١٨.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٥٥.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣٣٤، و ١٤٦، ١٥٠؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٦١ـ٦٢.

(٥) ابن سينا: رسالة أضحويّة ٣٨.

وإنسانيّة خُلقتا فيه، وهما عَرَضان والموت عدمهما فيه أو ضدّ لهما، وفي النشأة الثانية يُخلَق في ذلك البدن حياة وإنسانيّة بعدما رُمَّ وتَفتّت، ويصير ذلك الإنسان بعينه حيّاً[١].

وذهب الفلاسفة[٢] إلى إنكار الحشر الجسديّ[٣]، فالحشر عندهم روحانيّ يتمّ للنفس الإنسانيّة، والنفس الإنسانيّة تبقى بعد الموت بقاءً سرمديّاً، إمّا في لذّة لا يحيط الوصف بها لِعِظَمها،وإمّا في ألم لا يحيط الوصف به لِعِظَمه[٤].

وذهب كثير من المحقّقين: كالحليميّ، والغزاليّ، والراغب، وأبي زيد الدبّوسيّ، ومعمّر من قدماء المعتزلة... وكثير من الصوفيّة، إلى أنّ المعاد جسمانيّ روحانيّ معاً[٥]،

---

(١) ابن سينا: رسالة أضحويّة ٣٨.

(٢) أي الفلاسفة المؤمنون بالله فقط، ينظر: الفخر الرازيّ: الأربعين ٢٨٧؛ التفسير الكبير ٢١: ٤٥. أمّا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيّين فهو عدم ثبوت شيء منهما؛ ينظر: العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٥١؛ الإيجيّ: المواقف ٨: ٢٩٧.

(٣) الغزاليّ: الاقتصاد ١١١؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢١: ٤٥؛ الإيجيّ: المواقف ٨: ٢٨٩. وذهب الفلاسفة إلى استحالة الحشر لعين أو لنفس الأجساد في الدنيا؛ لأنّ المعدوم لا يعود بالشخص وإنّما يعود الموجود لمثل ما عُدِم لا لعين ما عُدِم(ابن رشد: تهافت التهافت٢: ٨٧١ـ ٨٧٢)، ويورد هؤلاء الفلاسفة عدّة شُبَه يدعمون من خلالها ما يعتقدون من القول بنفي الحشر الجسديّ،منها: شبهة الآكل والمأكول (يراجع الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢٦: ١٠٩ـ ١١٠؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٥٥؛ الإيجيّ: المواقف ٨: ٢٩٥).

(٤) الغزاليّ: تهافت الفلاسفة ٢٨٢.

(٥) نفسه ٢٩٧؛ القوشجيّ: شرح التجريد ٤١٦ـ ٤١٧.

وهو ما عليه الإماميّة[١]. وقد استُدلّ على وقوع المعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً بالأدلّة النقليّة :من الكتاب الكريم، والمرويّات عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام في هذا المجال. أمّا المعاد الروحانيّ فلِما تبيّن من أنّ النفس تبقى بعد خراب البدن، ولها سعادة

(١) الشيخ الصدوق: الاعتقادات ٧٥؛ إلّا أنّ ما ذكره الإيجيّ في: المواقف ٨: ٢٩٧ من انفراد متأخّري الإماميّة بهذا القول دون الإشارة إلى متقدّميهم، فالظاهر أنّه استند فيه إلى الفخر الرازيّ في: التفسير الكبير ٢١: ٤٥ . وكان على الإيجيّ مراجعة مصادر الإماميّة الاثني عشريّة في نقل مذهبهم حتّى لا يقع فيما وقع فيه الفخر الرازيّ، فقد نسب الرازيّ إلى الشيخ المفيد ـ في المصدر المتقدّم ـ القول بحصر المعاد بالروحانيّ فقط، ولم يُعثر في شيء ممّا أُثِر عن الشيخ المفيد ما يوحي بذلك فضلاً عن أن يدلّ عليه، بل الموجود في كلمات الشيخ المفيد ما لا يترك مجالاً للشكّ في أنّه قائل بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً، فإنّه كلّما ذكر من الأحكام بعد الموت ـ حتّى في عالم البرزخ ـ فإنّه يرى فيها أنّ النفس لابدّ من أن تتعلّق ببدن كي تكون منعّمة أو معذّبة(يراجع: الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٩٣). هذا إن كان مقصود الإيجيّ من المتقدّمين الشيخ المفيد، وأمّا إن كان يعني غيره فمَن هو يا تُرىٰ؟ فهذا الشيخ الصدوق(ت٣٨١هـ) ـ وهو أسبق منهم زماناً ـ يصرّح بأنّ المعاد روحانيّ وجسمانيّ معاً(يراجع الشيخ الصدوق: الاعتقادات ٧٥). ومعروف بين الإماميّة أنّ ما جاء في كتاب (الاعتقادات) للشيخ الصدوق بصدد قوله(اعتقادنا) فهو يعني شخصَه ووالدَه وأستاذه محمّد بن الحسن بن الوليد. ومن أقدم الإماميّة هشام بن الحكم ـ تلميذ الإمام الصادق عليه السلام ـ يُبرز اعتقادَه في هذا الموضوع ضمن روايته لاحتجاج الإمام الصادق عليه السلام أمام زنديق ما هو صريح في القول بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً (يراجع الطبرسيّ: الاحتجاج ٢: ٧٢ ، ٩٧ـ ٩٨). وأوضح من ذلك ما ورد من أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّهم دافعوا عن الاعتقاد بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً من خلال أحاديثهم المبثوثة في كتب العقائد لدى الإماميّة.

وشقاوة، وقد جاء في القرآن الكريم هذا المعنىٰ في مثل قوله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[2]. وأمّا المعاد الجسمانيّ فلا يستقلّ العقل بإثباته، ولكن وردت في القرآن آيات كثيرة دالّة على إثباته بحيث لا تقبل التأويل، منها قوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[5]،[6].

وأمّا ما استُدلّ به على وقوع المعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً من المرويّات، فهناك الكثير من الروايات الصريحة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام بهذا الصدد، منها: ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا بَني عبد المطّلب، إنّ الرائد لا يَكذِب أهلَه، والذي بعثني بالحقّ، لَتَمُوتُنَّ كما تنامون، ولَتُبعَثُنَّ كما تستيقظون»[7]، ومنها ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: «بالموت تُختَم الدنيا، وبالدنيا تُحرَزُ الآخرة... قد شخصوا من مستقرّ

---

(١) سورة آل عمران: ١٦٩ـ ١٧٠.

(٢) سورة الفجر: ٢٧ـ ٢٨.

(٣) سورة يسٓ: ٧٨ـ ٧٩.

(٤) سورة الإسراء: ٥١.

(٥) سورة القيامة: ٣ـ ٤.

(٦) القوشجيّ: شرح التجريد ٤١٦ ـ ٤١٧.

(٧) المجلسيّ، محمّد باقر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام ٧: ٤٧/ ح٣١.

الأجداث، وصاروا إلى مصائر الغايات، لكلّ دار أهلها، لا يُستَبدَلون بها، ولا يُنقَلون عنها»[١]، ومنها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سئل عن الميّت، يَبلى جسده؟ قال: «نعم، حتّى لا يبقى له لحم ولا عظم إلّا طينته التي خُلِق منها فإنّها لا تبلى، تبقى في القبر مستديرةً حتّى يُخلَقَ منها كما خُلِق أوّل مرّة»[٢].

أمّا المرتضى فقد وجدتُه متّفقاً مع القائلين بالمعاد الجسمانيّ والروحانيّ معاً، إذ يتبيّن ذلك من خلال ما ذكره من الآراء وما استشهد به من الروايات، ففي معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ﴾[٣]، وعن أحوال الأطفال يوم القيامة، يصرّح المرتضى بأنّ (الأمّة متّفقة على أنّهم في الآخرة وعند دخولهم الجِنان يكونون على أكمل الهيئات وأفضل الأحوال، وأنّ عقولهم تكون كاملة، فعلى هذا ـ كما يقول المرتضى ـ يحسن توجّه الخطاب إلى المَوؤُودة؛ لأنّها تكون ممّن تفهم الخطاب وتعقله)[٤].

أمّا ما استشهد به من الروايات فهو حديث النبيّ صلى الله عليه وآله: «يجيء المقتول ظلماً يوم القيامة وأوداجُه تَشخَب دماً، اللون لون الدم، والريح ريح المسك، متعلّقاً بقاتله، يقول: ياربّ، سَلْ هذا فيم قتلني؟!»[٥].

---

(١) المجلسيّ: بحار الأنوار ٧: ٤٧/ ح٣٠.

(٢) الكلينيّ: الكافي ٣: ٢٥١/ ح٧.

(٣) سورة التكوير: ٨.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢٨٠.

(٥) نفسه.

ثانياً: المنكرون للمعاد

انفرد الملحدون[١]، والدهريّة[٢]، والتناسخيّة بإنكار المعاد بالمعنى المتقدّم.

ونُقل من أدلّة منكري المعاد وجوه، منها ما أشار إلى جوابه المحقّق الطوسيّ وأوضحه العلّامة الحلّيّ، إذ قال هؤلاء: إنّ ثبوت المعاد يتوقّف على إمكان وجود عالَم آخر غير هذا العالم الذي نعيشه، وهو مستحيل ـ حسب زعمهم ومبانيهم في تحديد حدود ومعالم هذا العالم ـ لأنّه لو وُجد لكان كرة؛ لأنّه الشكل الطبيعيّ، فإن تلاقت الكرتان أو تباينتا لزم الخلاء[٣].(انتهى دليلهم).

وأجاب المحقّق الطوسيّ بما أوضحه العلّامة الحلّيّ: (إنّا لا نسلّم وجوب الكريّة في العالم الثاني، ولو تنزّلنا وسلّمنا فلا نسلّم لزوم الخطأ؛ لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الأفلاك وإحاطة المحيط بالعالمين)[٤].

ونجد ردّ المرتضى على الملاحدة والدهريّة واضحاً، إذ يرى أنّ المعلوم من حال الملاحدة أنّهم أقرّوا بالموت ولم يُقرّوا بالخالق،وأقرّوا بأنّهم لم يكونوا ثمّ كانوا[٥]،

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٤٨؛ المحكم والمتشابه ٤٠ـ٤١؛ الغزاليّ: المنقذ من الضلال ١٨؛ الطحاويّ، أبو جعفر: شرح العقيدة الطحاويّة ٤٦١.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٤٥؛ الناسخ والمنسوخ ٤٠ـ٤١؛ المحكم والمتشابه ٤٥.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٥١ .

(٤) نفسه (بتصرّف)، ولا يذهب علينا أنّ العلّامة الحلّيّ مُلجَأٌ ـ في مقام الجواب على دليلهم ـ إلى المماشاة مع مبانيهم في رسم العالَم الذي نعيشه.

(٥) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٤٨؛ المحكم والمتشابه ٤٠.

فالمرتضى يستعرض الآيات[١] التي وردت في القرآن الكريم حكاية عمّا قالوه، مثل قوله تعالى: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[٣]، فاستشهد المرتضى على ما ذهبوا إليه من خلال قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[٤]. كما أنّ الله تعالى ردّ عليهم بما يدلّهم على ابتداء خلقهم وأوّل نشأتهم، فقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[٥]. يقول المرتضى في معرض تفسيره للآية: إنّ الله أقام على الملحدين الدليلَ عليهم من أنفسهم ، ثمّ قال مخبراً لهم: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾[٦].

وتعقيباً على قوله تعالى: ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ

---

(١) يراجع: ردّ الشريف المرتضى بهذه الآيات في المصدرين السابقين.

(٢) سورة قَ: ٣.

(٣) سورة يسٓ : ٧٨.

(٤) سورة يسٓ : ٧٩.

(٥) سورة الحجّ: ٥.

(٦) سورة الحجّ: ٥ـ٧.

مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾[١]، يقول المرتضى: فهذا مثال على إقامة الله لهم الحجّةَ في إثبات البعث والنشور بعد الموت[٢].

وبعد سرده لعدّة آيات أُخر[٣] يختتم الشريف المرتضى ردّه على الملاحدة بالقول: (إنّ الله سبحانه احتجّ عليهم وأوضح الحجّة وأبان الدليل، وأثبت البرهان عليهم من أنفسهم ومن الآفاق ومن السماوات، بمشاهدة العيان، ودلائل البرهان، وأوضح البيان في تنزيل القرآن)[٤].

أمّا ردّه على الدهريّة[٥]، فقد جاء بعض منه مشابهاً لِما سبق ذِكره أثناء ردّه على الملاحدة، فلا طائل من إعادته بل نكتفي بغيره.

وعلى هذا الأساس يستشهد المرتضى بما جاء في القرآن الكريم حكايةً عنهم[٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ، وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ

---

(١) سورة فاطر: ٩.

(٢) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٤٩؛ المحكم والمتشابه ٤١.

(٣) نفسهما على التوالي ٤٩، ٤١.

(٤) نفسهما على التوالي ٥٠، ٤٢.

(٥) يعرّف الشريف المرتضى الدهريّة بأنّهم: الذين يزعمون أنّ الدهر لم يزل على حال واحدة، وأنّه ما من خالقٍ ولا مدبّر ولا صانع، ولا بعث ولا نشور(يراجع: نفسهما على التوالي ٥٤، ٤٥؛ الأمالي ١: ٤٥).

(٦) يراجع ردّ الشريف المرتضى بهذه الآيات في: الناسخ والمنسوخ ٥٤؛ والمحكم والمتشابه ٤٥-٤٦.

(٧) سورة الجاثية: ٢٤.

خَلْقًا جَدِيدًا﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ، فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا، قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[١].

ويشير الشريف المرتضى إلى أنّ مثل هذا في القرآن كثير، وذلك ردّاً على مَن كان في حياة الرسول ﷺ يقول هذه المقالة، ممّن أظهر الإيمان وأبطن الكفر والشرك، وبقوا بعد رسول الله ﷺ وكانوا سبب هلاك هذه الأمّة، فردّ الله تعالى هذه المقالة بقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾[٢]،[٣].

كما ينبّهنا المرتضى في أماليه إلى ردّ آخر يتمثّل في قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتَى﴾[٤]، إذ يقول: (ونبّه الله تعالى بهذا الكلام على جواز ما أنكره قريش واستبعدوه من البعث[٥] وقيام الأموات، فأخبرهم الله تعالى بأنّ الذي أنكروه واستبعدوه هيّن عليه غير متعذّر في اتّساع قدرته سبحانه)[٦].

---

(١) سورة الإسراء: ٤٩ ـ ٥١.

(٢) سورة الحجّ: ٥.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٥٤؛ المحكم والمتشابه ٤٥ـ٤٦.

(٤) سورة البقرة: ٧٣.

(٥) ممّن ذكر ذلك: الفخر الرازي في: التفسير الكبير ٢١: ٢٤٥.

(٦) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢٢٥.

البرزخ

البرزخ: هو ما بين كلّ شيئين من حاجز[١]، والمقصود به هاهنا: الظرف الذي يكون عليه الإنسان بين الموت والبعث[٢]. وبهذا المعنى عرّفه المرتضى بقوله: (والبرزخ هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة)[٣]. ويظهر أنّ هذا التعريف استمدّه المرتضى ممّا رُويَ عن الإمام الصادقعليه السلام حينما فسّر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٤]، فقالعليه السلام الكلام المتقدّم[٥].

وقد اختُلف في عذاب القبر؛ فمنهم من أثبته وهم أكثر المسلمين[٦]، ومنهم من نفاه كالمعتزلة والخوارج[٧]. ولـمّا كانت هذه المسألة تدخل ضمن إطار الأمور الغيبيّة فلا يمكن إخضاعها للقياس العقليّ[٨]، لذلك نرى أنّ أغلب المثبتين لها استدلّوا بأدلّة نقليّة

---

(١) ابن الأثير، مجد الدين: النهاية في غريب الحديث والأثر ١: ١١٨.

(٢) القرطبيّ: الجامع لأحكام القرآن ١٢: ١٠٠.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢١؛ المحكم والمتشابه ١٠٩؛ الأمالي ٢: ٨٧.

(٤) سورة المؤمنون: ١٠٠.

(٥) القمّيّ: تفسير القمّيّ ٢: ٩٣_٩٤.

(٦) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ٢: ١٠٤؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢١٩؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٩.

(٧) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ٢: ١٠٤؛ الإبانة ١٠٠.

(٨) يقول أبو جعفر الطحاويّ: ليس للعقل وقوف على كيفيّته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول ولكنّه قد يأتي بما تحار فيه العقول (شرح العقيدة الطحاويّة ٤٥٠_٤٥١).

فقط[١]، تشتمل على آيات كريمة ومرويّات عن الرسول الأكرمﷺ وأهل بيتهﷺ.

فممّا استدلّوا به من الآيات قوله تعالى: ﴿قَالُوا رَبَّنا أَمَتَّنا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنا اثْنَتَيْنِ﴾[٢]،[٣]، وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[٤]،[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَلِكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ﴾[٦]،[٧].

أمّا ما استدلّوا به من المرويّات فمنها ما روي من أنّ النبيّﷺ كان يتعوّذ بالله من عذاب القبر[٨]، ومنها أيضاً ما ذكره المرتضى من أنّهﷺ قال: «إنّ الميّت لَيُعذَّب ببكاء

---

(١) باستثناء البعض منهم، كالمحقّق الطوسيّ الذي استدلّ بدليل عقليّ (يراجع: كشف المراد ٢٦٩).

(٢) سورة غافر: ١١.

(٣) الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٥٩؛ الطبرسيّ: مجمع البيان ٤: ٥١٦؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢٧: ٣٩؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٩؛ الآلوسيّ، شهاب الدين: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ٢٤: ٥٣.

(٤) سورة غافر: ٤٦.

(٥) الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٨١؛ الطبرسيّ: مجمع البيان ٤: ٥٢٥ـ٥٢٦؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢٧: ٣٩؛ الزمخشريّ: الكشّاف ٣: ٤٣؛ الغزاليّ: الاقتصاد ٩٧؛ الآلوسيّ: روح المعاني ٢٤: ٧٤؛ ابن حزم: الفِصَل ٤: ٦٧؛ الإيجيّ: المواقف ٨: ٣١٧.

(٦) سورة الطور: ٤٧.

(٧) الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٤١٧؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢٨: ٢٧٣؛ الزمخشريّ: الكشّاف ٤: ٢٦؛ الطبرسيّ: مجمع البيان ٥: ١٦٩ـ١٧٠.

(٨) البخاريّ: صحيح البخاريّ ١: ١٨٦؛ الترمذيّ: السنن ٤: ٣٨٤؛ أبو داود: السنن ١: ٥٦٥؛ النسائيّ: السنن ٤: ٨٣؛ الحاكم النيسابوريّ: المستدرك ١: ٣٧.

أهله»، قالت عائشة: إنّما كانت يهوديّة ماتت فسمعهم النبيّ ﷺ يبكون، فقال: «فإنّ أهلها يبكون عليها وإنّها تُعَذَّب في قبرها»[١]. ومنها ما روي عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه قال: «إنّ القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حُفَر النيران»[٢]، ومنها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «والله ما أخاف عليكم إلّا البرزخ، فأمّا إذا صار الأمر إلينا فنحن أَولى بكم»[٣].

وقد وافق المرتضى ما ذهب إليه أكثر المسلمين من القول بثبوت عذاب القبر، من خلال استشهاده بالآيات القرآنيّة الآتية:

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إِلّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ * وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إِلّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾[٤][٥].

- وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٦]. وتعقيباً على هذه الآية يصرّح المرتضى بأنّ البرزخ هنا هو أمر بين أمرين، وهو الثواب والعقاب بين الدنيا

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ٣٤١؛ البخاريّ: صحيح البخاريّ ١: ٢٢٤.

(٢) القمّيّ: تفسير القمّيّ ٢: ٩٤.

(٣) نفسه.

(٤) سورة هود: ١٠٦ـ ١٠٨.

(٥) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٨٧ ؛ الناسخ والمنسوخ ١٢١؛ المحكم والمتشابه ١٠٩؛ ويراجع أيضاً الشيخ الطوسيّ: التبيان ٦: ٧٠.

(٦) سورة المؤمنون: ١٠٠.

والآخرة[١].

• وقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيّاً﴾[٢]. يوضّح المرتضى الآية الكريمة بقوله: والبُكرة والعَشيّ إنّما يكونان من الليل والنهار في صفة الحياة قبل يوم القيامة.

واستشهد بالآية نفسها التي استشهد بها المثبتون لعذاب القبر، وهي قوله تعالى: ﴿النّارُ يُعرَضُونَ عَلَيْها غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ﴾[٣]. هنا يلفت المرتضى أنظارنا إلى أنّ الغدوّ والعشيّ لا يكونان في القيامة ـ التي هي دار الخلود ـ وإنّما يكونان في الدنيا[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ الله أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾[٥]،[٦].

وليس في كلام المرتضى المتقدّم ما يقبل الإنكار، إلّا أنّ هناك مطلباً أشار إليه وبنى عليه الاستدلال بالآيتين ما قبل الأخيرة، وهو انقسام الزمان إلى الليل والنهار في الدنيا.

وفيما أفاده غموض ينبغي للناظر التدقيق فيه وإن كان ما أفاده موجوداً في (تفسير

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢١؛ المحكم والمتشابه ١٠٩.

(٢) سورة مريم: ٦٢.

(٣) سورة غافر: ٤٦.

(٤) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢١؛ المحكم والمتشابه ١٠٩.

(٥) سورة آل عمران: ١٦٩.

(٦) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ١٢١ـ١٢٢؛ المحكم والمتشابه ١٠٩ـ١١٠.

القمّيّ) في ذيل تفسير قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلّا بِإِذْنِهِ﴾[(١)،(٢)] وذلك إن كان المقصود من الليل والنهار المتولّدَين من حركة الأرض حول نفسها ـ كما هو المشهود ـ فلا ريب في انتفائهما بعد فناء هذه الدنيا، وإن كان المقصود أن لا يكون هناك ليل ولا نهار، فذلك غير واضح للأسباب الآتية:

لإطلاق لفظة (يوم) على ظرف القيامة في الكتاب والسنّة.

ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾[(٣)]، فالمعلوم أنّ المقابلة إنّما تتحقّق إذا كان هناك يوم وليلة، أمّا إذا لم يكن بعد القيامة هذا التبدّل الوقتيّ فلا وجه للمقابلة ظاهراً.

ولقول الإمام عليّ عليه السلام في بعض خطبه في توضيح شقاوة إبليس والبعد عن الرحمة الإلهيّة الذي مُني به نتيجة التكبّر والحسد ما معنى كلامه: «فاعتَبِروا بما كان مِن فِعلِ الله بإبليسَ إذ أحبَطَ عمَلَه الطويل وجُهدَه الجَهيد، وكان قد عَبَدَ اللهَ سِتَّةَ آلافِ سنةٍ لا يُدرىٰ أمِن سِنِي الدنيا أم مِن سِنِي الآخرة، عن كِبْرِ ساعةٍ واحدة. فَمَن ذا بعدَ إبليسَ يَسلَم على الله بِمثْلِ معصيتِه؟!»[(٤)]. ومعلوم أنّ انقسام الزمان إلى السنين متوقّف على انقسامه إلى الشهور والأيّام وإلى الليل والنهار، ولكنّ المرتضى يبدو كان مقتنعاً فيما أفاد. وللناقد البصير من أهل الاختصاص بالكلام والتفسير البحث حول هذه المسألة

---

(١) سورة هود: ١٠٥.

(٢) القمّيّ: تفسير القمّيّ ١: ٣٣٨.

(٣) سورة الحجّ: ٤٧.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ١٩٢.

التي لا يسعني الخوض فيها؛ لبعدها عن موضوع هذا الكتاب.

وبالنتيجة ـ وعَوداً على بدء ـ لابدّ من القول بأنّه يمكن إتمام استدلال المرتضى بقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْها غُدُوّاً وَعَشِيّاً﴾ بملاحظة قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السّاعَةُ﴾؛ فإنّ هذا صريح في أنّ ما ذُكر في صدر الآية يكون قبل قيام الساعة، وبعد فراقهم الحياة الدنيويّة.

وهناك مسألة أخرى تدخل في ضمن هذا الموضوع، وهي: (سؤال المَلَكين)، ذلك أنّ مَن أثبت من الفرق الإسلاميّة عذاب القبر ـ فيما سبق ـ أثبت معه سؤال الملَكَين في القبر. وقد وردت في هذا الصدد روايات عدّة، منها ما روي عن الرسول الأكرمصلى الله عليه وآله أنّه قال لبعض أصحابه: «كيف أنت إذا أتاك فتّانا القبر؟!» فقال: يا رسول الله، ما فتّانا القبر؟ قالصلى الله عليه وآله: «مَلَكان فَظّان غليظان، أصواتُهما كالرعد القاصف، وأبصارهما كالبرق الخاطف...»[1].

الوعد والوعيد

اتّفقت الفرق الإسلاميّة ـ على اختلافها ـ على أنّ الله تعالى وعَد المطيعين بالثواب، وتوعّد الكافرين منهم بالخلود في النار[2]. إلّا أنّهم اختلفوا في دوام أو انقطاع العذاب لمرتكبي الذنوب من المسلمين؛ فالإماميّة قالوا: إنّ الوعيد بالخلود في النار متوجّه إلى

(١) المجلسيّ: بحار الأنوار ٦: ٢١٥/ ح١١ ـ عن: تفسير القمّيّ.

(٢) يراجع العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦١، وقد وردت روايات عدّة عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام تؤكّد ذلك، منها قول الإمام موسى بن جعفرعليهما السلام: «لا يخلّد الله في النار إلّا أهلَ الكفر والجُحود وأهلَ الضَّلالِ والشِّرك...»؛ (الشيخ الصدوق: التوحيد ٤٠٧/ ح٦).

الكفّار خاصّة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة[(١)]. أمّا المعتزلة فقالوا: إنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحقّ الثواب والعوض، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحقّ الخلود في النار، ولكن يكون عقابه أخفَّ من عقاب الكفّار، وسَمَّوا هذا النمط وعداً ووعيداً[(٢)]، ووافقهم الزيديّة[(٣)].

وقد وافق المرتضى ما عليه سابِقوه من الإماميّة في هذا الأمر، إذ رأى استحقاق العقاب الدائم بالخلود في النار مختصّاً بالكفار دون مرتكبي الكبائر من المسلمين[(٤)]، كما استشهد ـ بهذا الصدد ـ بما روي عن ابن عبّاس في تفسيره قوله تعالى: ﴿فَأَمّا الّذينَ شَقُوا فَفِي النّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خالِدِينَ فيها ما دامَتِ السَّمٰوَاتُ وَالأَرْضُ إلّا ما شاءَ رَبُّكَ﴾[(٥)] من أنّ ابن عبّاس قال: (الذين شَقُوا ليس فيهم كافر، وإنّما هم قوم من أهل التوحيد يدخلون النار بذنوبهم، ثمّ يتفضّل الله تعالى فيخرجهم من النار إلى

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥١ـ٥٢؛ ويراجع الشيخ الطوسيّ: التبيان٢: ١٨؛ الاقتصاد ١٩٢؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦١، وهذا ما عليه كافّة المُرجِئة ـ سوى محمّد بن شبيب ـ وأصحاب الحديث؛ يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٢؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٤٢.

(٢) الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٦١ بتصرّف؛ ويراجع أيضاً الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٢؛ والقاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ وما بعدها.

(٣) ابن تيميه: منهاج السنّة ١: ٢١٤.

(٤) الشريف المرتضى: الأصول الاعتقاديّة ٨٢.

(٥) سورة هود: ١٠٦ ـ ١٠٧.

الجنّة، فيكونون أشقياء في حال، سعداء في أخرى)[١].

ومّما تقدّم يتبيّن أنّ التزام المرتضى بالشفاعة ـ مع العلم بانحصارها في مرتكب الكبيرة[٢] ـ يعني التزامه بعدم خلودهم في النار ـ إذ إنّ الالتزام بخلودهم فيها ـ حسبما تراه المعتزلة ـ يستلزم إلغاء أثر الشفاعة الدافعة للضرر المستلزم لَغوِيَّتَها المقتضية امتناعها، لامتناع اللغو على مثل سيّد المرسلين وزعيم الشافعين ﷺ ـ في حين نرى المرتضى أثبتها من خلال قوله : (ومَن استحقّ ثواباً وعقاباً وحضر عرصة القيامة، فلا يخلو حاله من أن يعفو الله عنه إمّا ابتداءً، أو يشفع فيه النبيّ ﷺ ؛ فإنّ له شفاعة، وهي حقيقة في إسقاط المضارّ)[٣].

وعليه فإنّ نفي الخلود في النار لأهل الكبائر من المسلمين إجمالاً يستلزم أنّ مرتكبها يمكن عقابه بعض الوقت على قَدْر ذنبه: إمّا لأنّ عقوبة تلك الكبيرة لم تكن خلوداً في النار، وإمّا لشمول الشفاعة.

الشفاعة

الشفاعة من المسائل المهمّة المتعلّقة بالمعاد، والتي من خلالها يعوّل المذنبون من

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٩٠.

(٢) معلوم أنّ أثر الشفاعة إنّما يظهر في الكبيرة، فإنّ الصغائر تُكَفَّر إذا اجتنب صاحبها الكبائر، لقوله سبحانه: ﴿إن تَجتَنِبُوا كبائرَ ما تُنهَونَ عنه نُكَفِّرْ عنكُم سَيِّئاتِكُم﴾ (سورة النساء: ٣١)، ولقوله ﷺ: «إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» (مسند أحمد ٣: ٢١٣؛ سنن الترمذيّ ٣: ٨٢٩ ؛ سنن ابن ماجة ٢: ٤٤١).

(٣) الشريف المرتضى: الأصول الاعتقاديّة ٨١ ؛ الأمالي ٢: ٣٦٦ـ ٣٦٩؛ جمل العلم والعمل ٤١.

المكلّفين على إسقاط العقوبات الأخرويّة عنهم بوساطة الأنبياء والرسل عليهم السلام ومَن تبعهم من الأئمّة والأولياء ـ على رأي البعض ـ أو لرفع الدرجات للصالحين منهم كذلك.

وقد أجمعت الأمّة على حصول شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله[١]، إلّا أنّها اختلفت في جواز استحقاق أهل الكبائر لها قبل التوبة؛ فالإماميّة والمرجئة[٢] والأشعريّة[٣] قالوا بحصول شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله لهم، في حين أنكرتها المعتزلة والخوارج[٤].

كما احتجّ المثبتون للشفاعة بآيات كريمة وأحاديث نبويّة، يرون من خلالها استفادة الشفاعة، منها[٥] قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمٰنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَا بِإِذْنِهِ﴾[٧]، وقوله تعالى: (﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمٰوَاتِ لا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى﴾)[٨].

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٠٦؛ الإيجيّ: المواقف ٨ : ٣١٢.

(٢) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٢؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٢.

(٣) الأشعريّ: الإبانة ٩٨؛ الفخر الرازي: التفسير الكبير ٢١: ٢٥٣؛ ابن حزم: الفِصَل ٤: ٦٣.

(٤) البغداديّ: أصول الدين ٢٤٤؛ ابن حزم: الفِصَل ٤: ٦٣.

(٥) ابن حزم: الفِصَل ٤: ٦٣.

(٦) سورة طه: ١٠٩.

(٧) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٨) سورة النجم: ٢٦.

أمّا المرويّات فمنها قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي»[١]، وقوله صلى الله عليه وآله: «ومَن لم يؤمن بشفاعتي فلا أنالَه اللهُ شفاعتي»[٢].

والواقع أنّ ما جاء في استدلال مُثبِتي الشفاعة من الآيات يكفي ردّاً على النافين لها، فإنّ صراحة القرآن في ثبوت الشفاعة لا يترك لهم مجالاً، فإن حاولوا تأويل الآيات فإنّ التأويل إنّما يُلجأ إليه إذا قام البرهان القطعيّ على خلاف ظاهر النصّ.

وإذا كانت الإماميّة لا تختلف مع الفرق الأخرى في خصوص القول بشفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله، فإنّها أكّدت حصولها من الأئمّة عليهم السلام[٣]، وسائر المؤمنين[٤]، مستندة في ذلك إلى عدّة روايات، منها:

ما رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ثلاثة يشفعون إلى الله عزّ وجلّ فيُشَفَّعون: الأنبياء، ثمّ العلماء، ثمّ الشهداء»[٥].

وما أورده عليّ بن إبراهيم القمّيّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٠٨؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٤٤؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٦٥؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٣؛ أحمد بن حنبل: المسند٣: ٢١٣؛ الترمذيّ: السنن٣: ٢٩٨؛ ابن ماجة: السنن ٢: ٤٤١.

(٢) الشيخ الصدوق: أمالي الصدوق ١٦/ ح٤ـ المجلس الثاني.

(٣) يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٥٢؛ الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٤٣٠؛ الكراجكيّ: كنز الفوائد ١١٤.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٩٧.

(٥) الشيخ الصدوق: الخصال ١٥٦/ ح١٩٧ ـ باب الثلاثة.

لِـمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾[١]، قال الإمام الصادقعليه السلام: «لا يشفع أحد من أنبياء الله ورسله حتّى يأذن الله له إلّا رسولَ اللهصلى الله عليه وآله، فإنّ الله قد أذن له في الشفاعة مِن قبل يوم القيامة، والشفاعة له وللأئمّة من ولْدِه، ثمّ بعد ذلك للأنبياءعليهم السلام»[٢].

وقال الإمام الصادقعليه السلام: «مَن أنكر ثلاثة أشياء فليس من شيعتنا: المعراج، والمساءلة في القبر، والشفاعة»[٣].

وما أورده ابن عبّاس من إشارة النبيّصلى الله عليه وآله إلى شفاعة ابنته الصدّيقة فاطمة الزهراءعليها السلام يوم القيامة[٤].

والشريف المرتضى في هذه المسألة مع أغلب الإماميّة[٥] وغيرهم[٦]؛ لحصره الشفاعة في غفران الذنوب فقط، إذ قال: (إنّ شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هي في إسقاط عقاب العاصي لا في زيادة المنافع؛ لأنّ حقيقة الشفاعة تختصّ بذلك من جهة أنّها لو اشتركت لكُنّا شافعين في النبيّ صلى الله عليه وآله إذا سألنا في زيادة درجاته ومنازله)[٧]، وهذا ما

---

(١) سورة سبأ: ٢٣.

(٢) القمّيّ: تفسير القمّيّ ٢: ٢٠١.

(٣) الشيخ الصدوق: أمالي الصدوق ٢٤٢/ ح٥ ـ المجلس التاسع والأربعون.

(٤) المجلسيّ: بحار الأنوار ٨: ٥٤ ـ ٥٥/ ح٦٢ ـ عن: تفسير فرات الكوفيّ.

(٥) يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٩٧. ومن الإماميّة من يعتقد شمول الشفاعة لرفع الدرجات، كما سيتّضح من كلام السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ فيما بعد، وهو الأرجح.

(٦) كالمرجئة، يراجع القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٦٩٠.

(٧) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤١؛ الأصول الاعتقاديّة ٨١؛ الأمالي ٢: ٣٦٩؛ الفصول المختارة ١: ٤٧.

عليه الشيخ الطوسيّ[١].

إلّا أنّه يُلاحَظ على ما أفاده المرتضى ـ من موافقته مع غيره في انحصار الشفاعة في إسقاط عقاب العاصي وعدم شمولها لإفادة رفع الدرجات، مدّعياً بأنّه مقتضى معنى الشفاعة ـ أنّه يختلف عمّا نصّ عليه أهل اللغة، إذ ورد فيما ورد من بيانهم لمعنى الشفاعة بأنّها لغةً مِن (شَفْع) وهو(ضمُّ الشيء إلى مِثْله، يقال للمشفوع: شَفْعٌ... والشفاعة: الانضمام إلى آخَر ناصِراً له وسائلاً عنه. وأكثر ما يُستعمَل في انضمام مَن هو أعلى حرمةً ومرتبةً إلى مَن هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة)[٢].

وهذا النصّ صريح في بعض فقراته بأنّ الشفاعة هي الانضمام إلى آخر ناصراً له، ولئن استُعمِلَت في غير هذا المصداق ـ كشفاعة الأعلى في الأدنى ـ فهو استعمال في المصداق ولا يمنع من شموليّة مفهومها لمصاديق أخرى، ولذا نجد السيّد محمّد حسين الطباطبائيّ (ت١٤٠٢هـ) في (الميزان في تفسير القرآن) عندما تعرّض لمعنى الشفاعة قال: (الشفاعة مِن الشَّفْع مقابل الوتر، وكأنّ الشفيع ينضمّ إلى الوسيلة الناقصة التي مع المستشفع ويصير به زوجاً بعدما كان فرداً، فيقوى على نيل ما يريده لو لم يكن يناله وحده لِنقصِ وسيلته وضعفها وقصورها)[٣]. وقال أيضاً: (الشفاعة هي التوسّط المطلق في عالم الأسباب، والوسائط أعمّ من الشفاعة التكوينيّة ـ وهي توسّط الأسباب في التكوين ـ والشفاعة التشريعيّة، أعني التوسّط في مرحلة المجازاة التي يثبتها

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٠٦ـ ٢٠٧.

(٢) الراغب الأصفهانيّ: المفردات في غريب القرآن ٢٦٣ ـ مادّة (نَفَع).

(٣) الطباطبائيّ: الميزان ١ : ١٥٧.

الكتاب والسّنّة في يوم القيامة)[١].

وهذا ـ مضافاً لِما قدّمتُه ـ يؤكّد ما ذهبتُ إليه من أنّ معنى الشفاعة ـ وإن غلب استعمالها في الأعلى ـ فإنّ مفهومها عامّ يشمل الأعلى والأدنى والمساوي، وعليه فلا وجه لانحصار الشفاعة في المصداق الأكثر شيوعاً؛ لأنّ الانصراف الذي يقتضيه الشيوع لا يدلّ على المعنى الحقيقيّ المطابقيّ، وإنّما يدلّ على أنّه من معاني الكلمة ومصاديقه، وإذا كان المعنى عامّاً لغةً ولم يَرِد فيه مصطلح يخصّه، فما المانع من كون صلواتنا على نبيّنا الأكرمﷺ هي من نوع الشفاعة، وأقصى ما يمنعنا من ذلك هو تحديدنا للشفاعة بالأعلى للأدنى، واعتمادنا على هذا التحديد مصادرة باطلة.

وقد صرّح المرتضى بثبوت الشفاعة لغير النبيّﷺ حيث قال مخالفاً لدعوى اختصاصها بالنبيّ الأكرمﷺ: (إنّ انفراده عليه الصلاة والسلام بالشفاعة للمذنبين ـ حتّى لا يشاركه أحد فيها ـ ليس بمعلوم ولا مقطوع عليه، وإنّما يرجع فيه إلى أقوال قوم غير محصّلين. ألا ترى أنّ عند المسلمين كلّهم ـ إلّا عند المعتزلة ومَن وافقهم ـ أنّ للمؤمنين شفاعةَ بعضهم في بعض، فكيف يُدّعى الاختصاص في هذه الرتبة؟!)[٢].

وممّا تقدّم نخلص إلى نتيجة مؤدّاها:

أوّلاً: أنّ الشفاعة قد صحّت بنصّ القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فصحّ يقيناً أنّ الشفاعة التي أبطلها الله سبحانه هي غير الشفاعة التي أثبتها عزّوجلّ، وإذ لا شكّ في ذلك فالشفاعة التي نفاها الله تعالى هي الشفاعة للكفّار الذين

---

(١) الطباطبائيّ: الميزان٢: ٣٣٣.

(٢) الشريف المرتضى: الأمالي ٢: ٢٦٨.

هم مُخلَّدون في النار[١].

ثانياً: وكما قلنا من قبل في الوعد والوعيد، فإنّ أثر الشفاعة لابدّ من ظهوره في الكبيرة، باعتبار أنّ الصغائر تُكفَّر إذا اجتنَب صاحبُها الكبائر لقوله سبحانه: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، ولقولهﷺ: «إنّما شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».

ثالثاً: أنّ الشفاعة ليست سبباً بمعنى العلّة التامّة لدخول المذنب في الجنّة، وإنّما هي: إمّا توسُّل بالعطف الإلهيّ، أو توسُّل بجاه الشفيع، أو تكون في المذنب خَصلة تصلح أن يجعلها الشفيع لأن يتكلّم فيها أمام المولى الجليل.

أحكام أهل الآخرة

أفرد الشريف المرتضى كتاباً بهذا العنوان، أشار فيه إلى أهمّ جوانب أحكام أهل تلك الدار وما يكونون عليها من الأحوال، مركّزاً على الجوانب الآتية:

أوّلاً: أحوال أهل الآخرة

يرى المرتضى أنّ لأهل الآخرة ثلاثة أحوال: حال ثواب، وحال عقاب، وحال أخرى للمحاسبة. ويعمّهم في هذه الأحوال الثلاثة سقوط التكليف عنهم[٢].

ويستدلّ على سقوط التكليف عن أهل الثواب بقوله: إنّ الثواب شرطه وحقّه أن

---

(١) ابن حزم: الفِصَل ٤: ٦٤؛ ويراجع الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٠٩؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٧١-٣٧٢؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٣.

(٢) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤١؛ ويراجع أيضاً: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٨؛ الأمالي ١: ٣٣٤، ٣٧٥.

يكون خالصاً غيرَ مشوب ولا مُنغَّص[١]، ومقارنة التكليف للمُثاب يخرجه عن صفته التي لابدّ أن يكون عليها.

أمّا استدلاله على سقوط التكليف عن أهل النار والموقف، فقد أوضحه من خلال بيانه نقطتين:

الأولى: استناده في سقوط التكليف عن هؤلاء إلى نفس ما ذكره في سقوط التكليف عن أهل الجنّة، حيث قال: إذا علمنا زوال التكليف عن أهل الجنّة بالطريقة التي ذكرناها علمنا زواله عن أهل العقاب وأهل الموقف بالإجماع. ويعلّل المرتضى قوله هذا بعدم تفصيل أحد من الأمّة بين أحوال أهل الآخرة في كيفيّة المعارف وزوال التكليف[٢].

الثانية: أنّهم لو كانوا مكلّفين لجاز أن تتغيّر أحوال أهل العقاب إلى الثواب وأحوال أهل الثواب إلى العقاب، وأن يصيروا دون المؤمنين حالاً في الثواب بمنزلة النبيّ صلى الله عليه وآله في منازله في ثوابه[٣].

والواقع أنّ ما أفاده المرتضى وإن كان تامّاً ومتيناً، غير أنّه يمكن دعم أصل الفكرة القائلة بسقوط التكليف في المعاد بأنّ ثبوته ينافي اقتضاء جعل المعاد، فإنّه إنّما وُضِع للمحاسبة على التكليف كما تقدّم في أدلّة ضرورة المعاد، فلو كانت هناك دار تكليف لَافتقر إلى معاد آخر، وهذا لغو محض، إذ بإمكان القادر المطلق توجيه كافّة التكاليف

(١) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤١؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٨.

(٢) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤١.

(٣) نفسه؛ مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٩.

في الدار المختصّة بها، واستيفاء الغرض أو المصلحة والمحاسن المترتّبة على توجيه التكليف في دار الدنيا.

ثانياً: معارف أهل الآخرة بالله تعالى ضروريّة[١]

يستدلّ المرتضى على ذلك بأنّ المـُثاب متى لم يعرّفه الله تعالى لم يصحّ منه معرفة كون الثواب ثواباً وواصلاً إليه على الوجه الذي يستحقّه، وأنّه دائم غير منقطع. وإذا كانت هذه المعارف واجبة فما لا تتمّ هذه المعرفة إلّا به ـ من معرفة الله تعالى وإكمال العقل وغيرهما ـ لابدّ من حصوله[٢].

ويبيّن سبب قوله بضرورة حصول هذه المعارف عند المثاب من خلال تأكيده على نقطتين:

الأولى: إنّ المثاب متى لم يعرف أنّ الثواب واصل إليه على سبيل الجزاء عمّا فعَلَه من الطاعات لم يعلم أنّه وُفّيَ حقّه، ووُفّي له بما عرض له من التكليف الشاقّ.

الثانية: إنّ كون الثواب ثواباً مفتقر إلى العلم بقصد فاعله إلى التعظيم به، والعلم بالقصد يقتضي العلم بالقاصد، والعلم بدوام الثواب أيضاً زائد في لذّة المثاب، ونافٍ للتكدير والتنغيص بجواز انقطاعه، ومعلوم أنّه لا يتمّ العلم بدوامه إلّا بعد المعرفة بالله[٣].

أمّا وجه ضرورة حصول المعرفة بالله تعالى عند المعاقَب ـ على رأي المرتضى ـ فهو

---

(١) وهذا ما أكّده في أماليه ١: ٣٧٥، ٢: ٢٧١.

(٢) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤٣.

(٣) نفسه.

يكمن في وجوب معرفة المعاقَب أنّ الآلام الواصلة إليه على سبيل العقاب، فيعلم أنّها مستحَقّة وواقعة على وجه الحُسن، ويعلم قصد القاصد إلى الاستحقاق بها... والقصد إلى التعظيم به، ويعلم أيضاً دوامه، فيكون ذلك زائداً في إيلامه والإضرار به. وهذا كلّه لا يتمّ إلّا بعد المعرفة بالله تعالى وأحواله، فيجب حصولها[١].

وسبب وجوب معرفة أهل الموقف ـ أيضاً ـ بالله تعالى يتمثّل ـ عند المرتضى ـ في أنّ الفائدة في المحاسبة والمساءلة والمواقَفة هي حصول السرور واللذّة لأهل الثواب، والألم والحسرة لأهل العقاب، فلابدّ أن يعرفوا الله عزّ وجلّ ليعلموا ما ذكرناه على حدّ تعبيره، ولأنّ نشر الصحف والمحاسبة والمساءلة أفعال واقعة على وجه الحكمة، ولايجوز أن يعرفوا وقوعها على هذا الوجه من الحُسن والحكمة إلّا بعد معرفتهم بالله وأحواله، ومتى لم يعرفوه جَوَّزوا فيها خلاف ما بُني عليه من وجوه الحكمة[٢].

ثالثاً: هل أهل الآخرة مختارون لأفعالهم أم مضطرّون أم مُلجأون؟

في هذه المسألة يصرّح الشيخ المفيد ـ أستاذ المرتضى ـ بأنّ أهل الآخرة مختارون لِما يقع منهم من الأفعال، وليسوا مضطرّين ولا ملجَئين وإن كان لا يقع منهم الكفر والفساد[٣]. وهذا ما عليه معتزلة بغداد[٤]، في حين يرى أبو الـهُذَيل العلّاف أنّ أهل

(١) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤٣ـ٤٤.

(٢) نفسه ٤٤.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١١٢.

(٤) نفسه.

الآخرة مضطرّون إلى الأفعال[١]، أمّا الجبّائيّان ـ أبو عليّ وأبو هاشم ـ فقالا: إنّهم ملجَأون إلى الأعمال[٢].

أمّا المرتضى فقد صرّح ـ في بداية الأمر ـ أنّ أهل الجنّة والنار والموقف مختارون لأفعالهم، وبذلك وافق شيخه المفيد، إلّا أنّه يستدرك ذلك فيشير إلى أنّهم ملجَأون إلى الامتناع من القبح خاصّة[٣].

فعندما يتعرّض لذكر أفعال أهل الجنّة ـ مثلاً ـ يقول: (وأمّا أفعال أهل الجنّة فالصحيح أنّها واقعة منهم على سبيل الاختيار، وإن كانوا ملجَئين إلى الامتناع من القبح خاصّة)[٤]، وبمثله قال بخصوص أفعال أهل النار والموقف[٥].

إلّا أنّه يُستَشعَر من استدلاله التالي ـ على ما اختاره في أفعال الجنّة ـ اتّفاقه مع الجبّائيَّين في هذه المسألة، فهو يقول: (والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّه لابدّ أن يكونوا مع كمال عقولهم ومعرفتهم بالأمور ممّن يخطر القبيح بقلبه ويتصوّره، وهم قادرون عليه لا محالة، ولا يجوز أن يُخلّى بينهم وبين فِعله، فلا يخلون من أن يُمنَعوا مِن فعلٍ بأمرٍ وتكليفٍ أو بإلجاءٍ على ما اخترناه)[٦].

---

(١) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١١٢؛ الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤٨؛ البغداديّ: أصول الدين ١٠٤ـ١٠٥.

(٢) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١١٢.

(٣) وهذا ما ذكره في: الأمالي ٢: ٢٧٢.

(٤) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤٨.

(٥) نفسه ٤٩.

(٦) نفسه ٤٨.

إلّا أنّ المرتضى في ختام مؤلَّفه هذا يجعل القارئ على دراية بمسلكه من أنّه غير مخالفٍ لسابِقيه من الإماميّة عموماً، حينما يشير إلى نقطة مهمّة، وهي: أنّ وجه الإلجاء الذي اختاره يتمثّل في ألّا يفعلوا القبيح خاصّة، فالإلجاء إنّما يكون فيما لا يفعلونه، فأمّا ما يفعلونه فهم فيه مخيّرون؛ لأنّهم يُؤْثرون فعلاً على غيره، وينتقلون من حال إلى أخرى بعد ألّا يكون في أفعالهم شيء من القبيح، وليس يمتنع أن يكون المُلجأ من وجه مُخيَّراً كذلك من آخر؛ لأنّ مَن ألجأه السّبعُ إلى مفارقة مكان بعينه هو مُخيَّر في الجهات المختلفة والطرق المتغايرة، فالتخيير ثابت وإن كان ملجأً من بعض الوجوه[1].

وتعليقاً على ما أفاده المرتضى آنفاً، فإنّ الذي ألجأه إلى الالتزام بالإلجاء ـ في الجملة ـ هو عدم صدور القبيح من أهل الجنّة رغم تملّكهم قوى العاقلة والجسد مع فقد التكليف. ولكن هل يمكن حلّ تلك المعضلة بأنّ الذي يَدَع أهلَ الجنّة بمعزل عن اختيار القبيح في الفعل والقول والاعتقاد أنّ الله سبحانه يقلع من نفوسهم دواعي القبح بقلع مبادئها من الصفات النفسانيّة القبيحة، كالحسد والشحناء والجهل الذي تنشأ منه الوسوسة؟ لِما روي من أنّ أهل الجنّة قبل دخولهم فيها يؤمَرون بالاغتسال من عين خاصّة، فتعود إليهم قواهم وتَطهُر نفوسهم من تلك الأقذار النفسانيّة، ويصبحون جُرداً مُرداً[2].

على أنّ ما ذهب إليه أبو الهُذَيل العلّاف من أنّ أهل الآخرة مضطرّون في أفعالهم

---

(١) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٥٠.

(٢) الكليني: الكافي ٨: ٥٩/ ح٢١؛ عبد الرحيم القاضي: دقائق الأخبار في ذكر الجنّة والنار ٤٤.

يرفضه المرتضى[١]، باعتبار أنّ المضطرّ مستنغص اللذّة غير خالٍ من تنغيصٍ وتكدير لكونه مضطرّاً، ولأنّ التصرّف على اختياره فيما يتناول وفيما يشتهيه وينقله من حال إلى حال باختياره أزيَد في لذّاته وأدخَل في تمتُّعه وسروره ولذّته، وإنّما يرغِّب الله تعالى في اللذّات الواصلة في الجنّة على الوجه المعتاد في الدنيا، فلم يَبقَ بعد ذلك إلّا أنّهم يلجأون إلى الامتناع من القبيح، وإلّا جاز وقوعه منهم[٢].

وتأكيداً لِما يراه آنفاً، يشير المرتضى في مؤلَّفٍ آخر إلى أنّ مَن يتأمّل القرآن يجده دالّاً على أنّ أهل الآخرة متخيّرون لأفعالهم؛ لأنّه تعالى أضاف إليهم الأفعال فقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾[٣]، وذلك يقتضي أنّها أفعال لا ضرورة فيهم. وقوله تعالى: ﴿وَفاكِهَةٍ مِمّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ صريح في أنّهم مختارون[٤].

أمّا أهل النار فهم مختارون في الجملة، حيث يكونون في تنقّلهم مع ما يحملون من الأغلال والقيود والأطواق في دار العذاب مُلجَئين ومضطرّين في جملة ما يصدر منهم. أمّا الإلجاء فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾[٥]، وفي آية أخرى ﴿أُركِسُوا فِيها﴾[٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ

---

(١) ويرفضه البغداديّ أيضاً في: أصول الدين ١٠٥.

(٢) الشريف المرتضى: أحكام أهل الآخرة ٤٨ـ٤٩.

(٣) سورة الروم: ١٥.

(٤) الشريف المرتضى: مجموعة في فنون من علم الكلام ٨٩ـ٩٠؛ والآية في سورة الواقعة: ٢٠.

(٥) سورة السجدة: ٢٠.

(٦) سورة النساء: ٩١.

جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[١]. ومعلوم أنّ إعادة الجلد ليعود إليه الاحتراق والإحساس بالألم مُلجَأ إليه، حتّى يبقى مُلجَأً إلى حالة ﴿لا يَمُوتُ فِيها وَلا يَحْيى﴾[٢].

أمّا الاضطرار فلِما اضطُرّوا إلى الاستجداء من أهل الجنّة، لقولهم لهم: ﴿أَفِيضُوا عَلَيْنا مِنَ الماءِ أَوْ مِمّا رَزَقَكُمُ اللهُ﴾[٣]، و﴿انْظُرُونا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ﴾[٤]، فعليه لا يمكن إدخال أهل الجنّة في حكم أهل النار، ولا بالعكس.

وأمّا أهل الأعراف والموقف فهم أيضاً مختارون ومضطرّون ومُلجأون: فأمّا الاختيار فلِما دلّ عليه قوله سبحانه، الحاكي لاستجدائهم من الله تعالى بقولهم: ﴿ربَّنا لا تجْعَلْنا مَعَ القَوْمِ الظالِمينَ﴾[٥]، وأمّا الإلجاء فلِما دلّ عليه قوله سبحانه: ﴿وَإذا صُرِفَتْ أَبْصارُهُم تِلْقاءَ أَصْحابِ النارِ﴾)[٦]، وأمّا الاضطرار فلانحِباسهم في المحشر، وفي موقف الأعراف، فإنّهم مضطرّون إليه، إذ ليس من عاقل متمكّن من الفرار من مثل ذلك الموقف لا يفرّ.

---

(١) سورة النساء: ٥٦.

(٢) سورة طه: ٧٤.

(٣) سورة الأعراف: ٥٠.

(٤) سورة الحديد: ١٣.

(٥) سورة الأعراف: ٤٧.

(٦) سورة الأعراف: ٤٧.

الفصل السادس: مسائل عقائديّة متفرّقة

توطئة

نتناول في هذا الفصل مسائل عقائديّة متفرّقة أعطى الشريف المرتضى فيها رأيه، البعض منها موضع خلاف بين الفرق الإسلاميّة: هل هي أصول أم فروع؟[1] فالوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ مثلاً ـ يرى المعتزلة أنّها من أصول المذهب الخمس عندهم، وفي ذلك يقول الخيّاط المعتزليّ: (وليس يستحقّ أحد منهم اسمَ الاعتزال حتّى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزليّ)[2]. أمّا ما تراه سائر الفرق ـ كالإماميّة والأشعريّة مثلاً ـ بشأن هذه المسائل، فهو مخالف لِما تراه

---

(١) الفروع: هي التي تتعلّق بالفعل طلباً أو نهياً، كالواجبات العشر. أمّا الأصول فتتعلّق بالمعتقدات، وهي قسمان: أصول الدين: وهي التي يَخرُج المُنكِر ـ ولو لواحدٍ منها ـ عن ربقة الدين، وهي الثلاث. وأصول المذهب: وهي التي يخرج المنكِرُ ـ ولو بإنكار واحدٍ منها ـ عن ذلك المذهب، ولذلك سمّي الفقه بحثاً فرعيّاً، والعقائد بحثاً أصوليّاً (السيوريّ: النافع ليوم الحشر ٣ وما بعدها).

(٢) الخيّاط: الانتصار ٩٣.

المعتزلة.

وهناك مسائل أخرى كان الخلاف فيها أقلّ حدّة ممّا تقدّم: كالإحباط، والآجال، والأرزاق.

وفي العرض الآتي سنحاول ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ تقديم صورة واضحة لآراء الفرق الإسلاميّة، مضافاً لِما يراه الشريف المرتضى بشأنها، وبالله التوفيق.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشكّلان ركنين أساسَين من الأركان التي يقوم عليها المجتمع الإسلاميّ. وكانت هذه المسألة من الأهميّة بمكان حتّى احتلّت جانباً من الكتب الكلاميّة، في حين نجد الفقهاء يبحثونها في الكتب الفقهيّة بصورة مفصّلة، ونجد علماء الكلام يبحثونها ويطيلون الحديث فيها أيضاً، ومثل هذا مألوف في كثير من المسائل.

فينبغي ـ أوّلاً ـ النظر في أنّها من الأصول أم من الفروع، والظاهر من كلام الخيّاط المعتزليّ المتقدّم أنّها من الأصول على رأيه، إلّا أنّه في الحقيقة لا ينبغي إدراجها في الأصول طالما علمنا أنّها ممّا يتعلّق بالفعل والترك: كالصلاة والصوم وترك المعاصي. هذا جانب، أمّا الجانب الآخر الذي تجب الإشارة إليه فهو أنّه ينبغي إعطاء مسوّغ لذكر هذا الموضوع في كتب العقائد. ولعلّ أوجَه ما قيل هو ما أشار إليه العلّامة الحلّيّ في ضمن الدليل على وجوبهما عقلاً[1]، وأوضحه الحسينيّ حيث قال: (إنّ هذه المسألة تُذكر في الكلام مع أنّها من الفروع؛ لأجل ارتباطها بفعل القبيح والإخلال بالواجب

---

(١) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧١.

المستلزمَين لاستحقاق العقاب المبحوثَين ضمن مسائل الكلام)[١].

والأمر بالمعروف: هو القول الدالّ على الحمل على الطاعة، أو نفس الحمل على الطاعة أو إرادة وقوعها من المأمور[٢]. والنهي عن المنكر: هو المنع من فعل المعاصي، أو القول المقتضي لذلك، أو كراهة وقوعها[٣].وهما واجبان بلا خلاف عند الفرق كافّة.

وإذا عرّجنا على ما أفاده الشريف المرتضى في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نراه يتّفق مع سائر المسلمين على وجوبها[٤]. أمّا طريق ذلك الوجوب عنده فهو السمع لا العقل[٥]، وبذلك يتّفق مع أبي هاشم والقاضي عبد الجبّار من المعتزلة[٦]، وهو ما عليه تلميذه أبو الصلاح الحلبيّ[٧]، وهو قول ابن إدريس[٨]، وفخر المحقّقين[٩] نجل العلّامة الحِلّيّ، في حين خالفه تلميذه الشيخ

---

(١) الحسينيّ: توضيح المراد ٢: ٨٧٦ بتصرّف.

(٢) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧١.

(٣) نفسه.

(٤) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤١؛ الشافي في الإمامة ١٠٧؛ الأصول الاعتقاديّة ٨٢.

(٥) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤١ـ٤٢ بتصرّف.

(٦) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٤٢، ٧٤٢؛ المختصر ٢٤٨ بتصرّف.

(٧) فخر المحقّقين، أبو طالب محمّد بن الحسين: إيضاح الفوائد في شرح العقائد(للعلّامة الحلّيّ) ١: ٣٩٧ـ٣٩٨؛ العلّامة الحلّيّ: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ٢: ١٥٨.

(٨) ابن إدريس، محمّد بن منصور العجليّ: السرائر ١٦٠.

(٩) فخر المحقّقين: إيضاح الفوائد ١: ٣٩٧ـ٣٩٨.

الطوسيّ[١].

ويستدلّ المرتضى ومَن وافقه في هذا الوجوب بدليلٍ مؤدّاه: أنّه لو وجبا بالعقل لَما ارتفع معروف ولَما وقع منكر، أو كان الله تعالى مُخِلّاً بالواجب، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. بيان الشرطيّة: أنّ الأمر بالمعروف هو الحمل على فعل المعروف، والنهي عن المنكر هو المنع منه، فلو كانا واجبين على الله تعالى لزم الأمران. وأمّا بطلانهما فظاهر؛ أمّا الأوّل فلأنّه يلزم منه الإلجاء، وأمّا الثاني فلأنّه تعالى حكيم يستحيل منه فعل القبيح والإخلال بالواجب[٢].

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ في رأي المرتضى ـ هما واجبان على الكفاية[٣]، وهذا ما عليه أستاذه الشيخ المفيد[٤]، في حين يرى الشيخ الطوسيّ والعلّامة الحِلّيّ أنّهما من فروض الأعيان[٥]، واحتجّ المرتضى على ما ذهب إليه بأنّ الغرض وقوع المعروف وارتفاع المنكر، فمتى حصل صار التعاطي لهما عبثاً[٦].

ويرى المرتضى أنّ الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب ونَدب، فما تعلّق منه بالواجب

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٣٦.

(٢) العلّامة الحلّيّ: تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٨؛ مختلف الشيعة ١: ١٥٨؛ كشف المراد ٢٧١؛ فخر المحقّقين: إيضاح الفوائد ١: ٣٩٧ـ ٣٩٨؛ السيوريّ، المقداد بن عبد الله: كنز العرفان في فقه القرآن ١: ٤٠٤.

(٣) العلّامة الحلّيّ: تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٨.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٥١.

(٥) يراجع الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٣٧؛ تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٨.

(٦) العلّامة الحلّيّ: تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٨.

كان واجباً[١]، وما تعلَّق منه بالندب كان نَدباً[٢]، ووافقه على هذا التقسيم تلميذه الطوسيّ[٣]، وهو ما سبقه إليه أبو عليّ الجبّائيّ من المعتزلة أيضاً[٤].

وإذ لا يرى المرتضى مسوّغاً لتقسيم المنكر ـ في مقابل الواجب ـ فإنّه يجعل له شروطاً تنحصر بما يأتي:

أن يعلمه منكراً.

أن يجوز تأثير إنكاره.

أن يزول الخوف على النفس وما يجري مجراه.

أن لا يكون في إنكاره مفسدة[٥].

إلّا أنّ تلميذه الشيخ الطوسيّ يرى أنّ تحقيق الشرط الأخير إنّما يتمّ بمراحل ثلاث، إذا تحقّق الغرض في مرحلة مّا فيجب الاقتصار عليها، وإلّا فالتخطّي إلى التالية، وهذه المراحل:

ـ القول والوعظ.

ـ الغلظة في القول والتشديد به.

ـ أن يَدفع عن الـمُنكِر وإن أدّى ذلك إلى إيلام المنكَر عليه والإضرار به وإتلاف

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤١.

(٢) زيادة من المحقّق.

(٣) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٣٨.

(٤) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ١٤٦.

(٥) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٢.

نفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر بأن لا يقع من فاعله ولا يقصد إيقاع الضرر. ويجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنّه يحسن وإن أدّى إلى الإضرار بغيره، إلّا أنّ الشيخ الطوسيّ يؤكّد بأنّ هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة عليهم السلام، أو لمن يأذن له الإمام، وهذا هو الظاهر من مذهب شيوخ الإماميّة[١]، في حين خالف المرتضى في ذلك، إذ يرى جواز فعل ذلك الإنكار بغير إذن الإمام[٢].

والواقع أنّ رأي المرتضى في جواز فعل إنكار المنكر ـ في مرحلته الأخيرة الآنفة الذكر ـ بغير إذن الإمام يوافق رأي المعتزلة القائلين بأنّ استخدام السلاح والقتل والقتال حقّ للأمّة كلّها، وواجب عليها[٣].

ختاماً: فإنّ تحقيق سيادة المعروف في المجتمع واجب شرعيّ لا ينكره أحد، وأنّ إزالة المنكرات عن المجتمع ـ بحيث يصبح المجتمع نقيّاً معافى؛ لأنّ إقامة المجتمع السليم بحيث تتحقّق المدينة الفاضلة التي دعا إليها الكلّ حتّى الفلاسفة[٤] ـ لا يتم إلّا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا الواجب ـ وهو خَلق المجتمع السليم ـ

---

(١) وهو أيضاً مذهب الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٥١.

(٢) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٤٠ ـ ٢٤١ بتصرّف.

(٣) عُمارة: المعتزلة ومشكلة الحريّة الإنسانيّة ١٧٦ـ١٧٧.

(٤) يقول الفارابيّ: المدينة الفاضلة التي يُقصَد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تُنال بالسعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الفاضل. وكذلك المعمورة الفاضلة إنّما تكون إذا كانت الأمّة التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة. (الفارابيّ، أبو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة ٩٦). والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أبرز ما يُتعاون عليه للبلوغ به إلى قمّة السعادة.

هو واجب شرعيّ مقدّس يتوقّف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فعليه هما يشكّلان مقدّمة هذا الواجب المهمّ، ولأنّه لا خلاف في الوجوب العقليّ لمقدّمة الواجب[١] فليس لأحد إنكار ذلك.

المنزلة بين المنزلتين

يعتبر القول بالمنزلة بين المنزلتين هو الأصل الأوّل الذي ارتبط به ظهور مذهب المعتزلة[٢]، إذ كان حكمُ مرتكب الكبيرة هو السبب في نشوء ذلك القول الذي تشعّبت أقوال المسلمين فيه واصطدمت آراؤهم حوله. والذي يُجمِع عليه متكلّمو الفرق الإسلاميّة هو أنّ واصل بن عطاء أوّل مَن أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين[٣]. والسبب في ذلك ـ كما يقول المرتضى ـ أنّ الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال... فأظهر واصل القولَ بأنّهم فسّاق غير مؤمنين ولا كفّار ولا منافقين[٤]، وعلى قوله هذا سائر المعتزلة[٥].

وقد ذكر المرتضى نصّ المناظرة الكامل بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في

---

(١) يراجع تفصيلات مسألة مقدّمة الواجب في كتاب الشيخ المظفّر: أصول الفقه ٢: ٢٥٩.

(٢) بلبع، عبد الحكيم: أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجريّ ١٤٨.

(٣) يراجع على سبيل المثال: الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٦٥؛ الخيّاط: الانتصار ١١٨ وما بعدها؛ البغداديّ: الفَرق بين الفِرق ٩٨؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٦٠.

(٤) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٦٥.

(٥) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ٤٠؛ الخيّاط: الانتصار ١١٨ـ١٢٠؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧١٦ ـ ٧١٧؛ البغداديّ: أصول الدين ٢٤٩؛ الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ٦٠.

أماليه، إذ جاء في جانب منها (تقرير واصل بن عطاء بأنّه سمّى مرتكب الكبيرة فاسقاً؛ لاتّفاق أهل الفِرق على اختلافهم على هذه التسمية؛ لأنّ الخوارج تسمّيه مشركاً فاسقاً، والشيعة ـ الشيعة الزيديّة ـ تسمّيه كافرَ نعمة فاسقاً... والحسن يسمّيه منافقاً فاسقاً، والمرجئة تسمّيه مؤمناً فاسقاً، فاجتمعوا على تسميته بالفسق، واختلفوا فيما عدا ذلك من أسمائه، فالواجب أن يُسمّى بالاسم الذي اتُّفِق عليه وهو الفسق؛ لاتّفاق المختلفين عليه، ولا يُسمّى بما عدا ذلك من الأسماء التي اختُلِف فيها، فيكون صاحب الكبيرة فاسقاً. ولا يقال فيه إنّه مؤمن ولا منافق ولا مشرك ولا كافر نعمة، فهذا أشبه بأهل الدين. وعندها قال عمرو بن عبيد: ما بيني وبين الحقّ عداوة، والقول قولك، فليشهد عليَّ مَن حضر أنّي تارك المذهب الذي كنتُ أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، قائل بقول أبي حُذَيفة ـ واصل ـ في ذلك، وإنّي قد اعتزلتُ مذهب الحسن في هذا الباب ، فاستحسن الناس هذا من عمرو)[١].

على أنّ هناك من يرى أنّ واصل بن عطاء أراد برأيه هذا المتوسّط أن يوفّق بين مختلف المذاهب، وينأى عن الخلافات المذهبيّة في مسائل نظريّة تَمُتّ إلى العمل، وكانت هذه الخلافات المذهبيّة تأكل المسلمين أكلاً[٢].

والواقع أنّ ما أفاده واصل لم يكن توفيقاً بين رأيين سادا المجتمع الإسلاميّ آنذاك، وإنّما كان خَلق مذهب جديد عُرف بمذهب الاعتزال[٣].

---

(١) الشريف المرتضى: الأمالي ١: ١٦٦ـ١٦٧.

(٢) النشّار: نشأة الفكر الفلسفيّ ١: ٤١٦.

(٣) فإنّ الأشعريّة قالوا: إنّ الأصول ثلاثة، والإماميّة قالوا: إنّها أربعة، أمّا المعتزلة فقالوا: إنّها

ولننتقل الآن إلى بيان معنى الإيمان من جهة الشرع والاختلاف فيه: فالذي عليه جمهور الإماميّة أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان[١]. فالتصديق القلبيّ غير كافٍ، لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُم﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾[٣]، فأثبت لهم المعرفة والكفر. أمّا التصديق اللسانيّ فإنّه غير كافٍ، لقوله تعالى: ﴿قالَتِ الأعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا﴾[٤]، ولا شكّ أنّ أولئك الأعراب صدّقوا بألسنتهم[٥].

أمّا الأشعريّة فقالوا: إنّ أصل الإيمان هو المعرفة والتصديق بالقلب[٦]، ووافقهم الشيخ الطوسيّ من الإماميّة[٧].

أمّا المعتزلة فقد اختلفوا في حقيقة الإيمان على قولين؛ **الأوّل:** أنّ الإيمان عبارة عن أداء الطاعات، الفرائض دون النوافل، واجتنابِ المقبَّحات. وهذا ما عليه أبو عليّ

خمسة، فهل هذا توفيق بين المذاهب أم أنّه مذهب ثالث؟

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٢٧؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧٠.

(٢) سورة النمل: ١٤.

(٣) سورة البقرة: ٨٩.

(٤) سورة الحجرات: ١٤.

(٥) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧٠.

(٦) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٠٨؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٤٥ وما بعدها؛ الإنصاف ٥٥.

(٧) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٢٧.

وأبو هاشم[1]. **الثاني:** أنّ الإيمان عبارة عن أداء الطاعات، الفرائض منها والنوافل، واجتنابِ المقبّحات. وهو قول أبي الهذيل العلّاف والقاضي عبد الجبّار[2].

ويظهر ممّا تقدّم أنّ جملة من الإماميّة على أنّ الإيمان فِعل بالقلب، وعبارة عن التصديق به، وبذلك يخرج كلّ ما ذُكر في تعريف الإيمان من أفعال الجوارح من حقيقة الإيمان، وإن كانت تلك الأفعال ربّما تكشف عن الإيمان أو ضدّه.

ورأى جملة منهم إضافة الإقرار باللسان إلى التصديق، كالمحقّق الطوسيّ وتلميذه العلّامة الحِلّيّ[3]. والبعض الآخر أضاف العمل بالجوارح إلى ما تقدّم، كما أشار إليه الشيخ الطوسيّ[4]، وهو الظاهر من كلام الشريف المرتضى الذي سيتّضح بعد قليل.

والصحيح أنّ الإيمان له مرتبتان:

- **الأولى:** ما يمتاز به المؤمن عن غيره وهو التصديق، كما صرّح به الشيخ الطوسيّ وبرهن عليه، غير أنّ هذا التصديق لا يترتّب عليه أيّ أثر من الآثار الظاهريّة إلّا بإضافة الإقرار باللسان، وبهذين يمتاز عن غيره.

- **الثانية:** هو إضافة الأعمال من فعل الواجبات وترك المحرّمات، وهذه المرتبة يمتاز بها المؤمن عن بني جنسه المسلمين المؤمنين، ويكون مستحقّاً للتعظيم والمدح أكثر ممّن بقي في المرتبة الأولى، ومستحقّاً المثوبة من الله الكريم، وبهذا يمكن التوفيق

---

(١) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٠٧.

(٢) نفسه ٧٠٨؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٣١١.

(٣) يراجع العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧٠.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٢٢٧.

بين أقوال الإماميّة.

أمّا المرتضى فقد أدلى برأيه في حقيقة الإيمان في موضعين، إذ صرّح في بداية الأمر: أنّ الإيمان بالله هو أعلى الدرجات درجةً، وأشرفها منزلة وأسناها خُطىً[١]. ثمّ أشار إلى عدم مخالفته جمهور الإماميّة فيما ذهبوا إليه بدلالة استشهاده بقولهعليه السلام: «الإيمان تصديق بالجنان وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، وهو عملٌ كلّه»[٢].

وعليه في هذه الرواية ـ بقرينة ما ورد من أنّ المؤمن الفاسق لا يُخلَّد في النار وأنّه تشمله الشفاعة والمغفرة ـ لابدّ أن يكون مقصود الإمام بوصف المؤمن بأنّه المطيع هو المؤمن الكامل[٣].

أمّا رأي المرتضى في مرتكب الكبيرة فلم يشذّ فيه عن رأي الإماميّة[٤] ـ حسب

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٧٢؛ المحكم والمتشابه ٦١.

(٢) نفسه؛ ورُوي هذا المعنى فيما رُوي عن الأئمّةعليهم السلام. يراجع الكلينيّ: الكافي٢: ٣٣ ـ ٣٧/ ح١؛ الشيخ الصدوق: عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٢٢٧/ ح٣ـ الباب ٢٢.

(٣) يراجع الحسينيّ: توضيح المراد ٢: ٨٧٦ بتصرّف.

(٤) إذ قالت الإماميّة: إنّ مقترف الكبيرة مؤمن؛ لتصديقه بالله ورسوله وإقراره بما جاء به النبيّصلى الله عليه وآله. ويرون أنّه معاقَب على ذنبه هذا إذا لم يحصل له أحد أمرين: الأوّل: عفو الله تعالى، وهو مرجوّ، وقد وعد الله تعالى به، وخُلف الوعد غير مستحسن منه تعالى، لمدحِه نفسَه بأنّه تعالى غفور رحيم. الأمر الثاني: شفاعة الرسولصلى الله عليه وآله وهي متوقّعة، بل واقعة، لقوله تعالى: ﴿واستَغفِرْ لذنبِكَ وللمُؤمنينَ والمُؤمناتِ﴾ سورة محمّدصلى الله عليه وآله: ١٩ ؛ يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٠٢ـ١٠٣؛ الكراجكيّ: كنز الفوائد ١١٣ـ١١٤؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٧١؛ الشيخ الطوسيّ: التبيان ٣: ٨٣ بخصوص عفو الله تعالى، نفسه ٣٧ بخصوص شفاعة النبيّصلى الله عليه وآله،

اطّلاعي على آرائه في العقائد والفقه ـ إلّا ما يُتَوهّم من نسبة الاعتزال إليه، وهو رأي غير دقيق من قائليه، وهذا ما حدا بي إلى كتابة بحث بعنوان: (اعتزاليّة الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة)[1].

ولم يجد الباحث رأياً صريحاً للمرتضى في هذا الأمر سوى تسديده لواصل بن عطاء في إشكاله على عمرو بن عبيد، الذي لا يكشف إلّا عن فساد دليل عمرو، ولا يقتضي تصحيح مسلك واصل كلّه.

أمّا ما ادّعاه ابن المرتضى (ت٨٤٠هـ) في (المـُنية والأمل) من أنّ الشريف المرتضى يميل إلى الإرجاء[2]، فليس في ذلك أدنى نسبة من الصحّة؛ لعدم تقديمه دليلاً على مدّعاه من جانب، كما أنّ مؤلّفات الشريف المرتضى ليس فيها ما يشير إلى ذلك، ولم يحدّثنا أيّ متكلّم أو مؤرّخ ـ موافقٍ له أو مخالف ـ أنّه قال بذلك، من جانب آخر. أضِف إلى ذلك أنّ المرتضى لو كان قد قال بالإرجاء فهذا يعني تسديده نظريّة الحكّام الأمويّين ـ وهم قَتَلَة جدّه الإمام الحسين عليه السلام ـ القائلة بأنّ المذنب إذا أذنب لا نحاسبه نحن إنّما نُرجئ أمره إلى الله يحاسبه، إن شاء عاقبه وإن شاء عفا عنه. وعليه فإنّ انفراد ابن المرتضى ـ دون غيره ـ فيما ادّعاه يكشف عن عدم دقّته فيما نَسَبه إلى الشريف المرتضى آنفاً.

وبذلك يتّفقون مع الأشعريّة عموماً. (جار الله: المعتزلة ١٥؛ التفتازانيّ: شرح العقائد النسفيّة ١١٨)

(١) بحث منشور في مجلّة (رسالة التقريب) العدد ٢٥، سنة ٢٠٠٠، طهران، ص ١٣٧ـ١٦٤.

(٢) ابن المرتضى، أحمد بن يحيى: المنية والأمل ١١٧.

وكما بيّنّا ـ في بادئ الأمر ـ حقيقةَ الإيمان نبيّن هنا حقيقة الكفر التي أوضحها الشريف المرتضى بجلاء، حينما صرّح بأنّ الكفر المذكور في كتاب الله ـ كما يعتقد ـ خمسة وجوه:

الوجه الأوّل: كفر الجحود، وهو على وجهين[١]:

كفر جحود الوحدانيّة: إذ يرى المرتضى أنّ هذا هو قول مَن يقول لا ربَّ ولا جنّة ولا نار ولا بعث ولا نشور، وهؤلاء صنف من الزنادقة، وصنف من الدهريّة الذين يقولون: ﴿وَما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[٢]، وذلك رأي وضعوه لأنفسهم واستحسنوه بغير حجّة ـ كما يقول المرتضى ـ فقال تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٣].

الجحود مع المعرفة بحقيقته تعالى: قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنفُسُهُم ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾[٤].

الوجه الثاني: قال عنه المرتضى: **كفر فقط**، والظاهر من كلامه أنّه يشمل القائلين بالإلحاد.

الوجه الثالث: كُفر التَّرك لِما أمر الله به، وهو من المعاصي عند المرتضى، قال سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ * ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٨٦ بتصرّف؛ المحكم والمتشابه ٧٣ـ٧٤ بتصرّف.

(٢) سورة الجاثية: ٢٤.

(٣) سورة الجاثية: ٢٤.

(٤) سورة النمل: ١٤.

دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[١]. يقول الشريف المرتضى معلّقاً على هذا الوجه من الكفر: (فكانوا كفّاراً لِتركِهم ما أمر الله تعالى به، فنَسَبَهم إلى الإيمان لإقرارهم بألسنتهم على الظاهر دون الباطن، فلم ينفعهم ذلك لقوله تعالى: ﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[٢].

الوجه الرابع: كفر البراءة[٣]، وهو ما حكاه تعالى عن قول إبراهيمعليه السلام: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ﴾[٤]، إذ يرى المرتضى أنّ قوله تعالى: ﴿كَفَرنا بِكُم﴾ أي: تَبَرّأنا منكم[٥]، وقال سبحانه في قصّة إبليس وتبرّئه من أوليائه من الإنس يوم القيامة: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ﴾[٦] أي: تبرّأتُ منكم[٧].

الوجه الخامس: كفر النِّعَم[٨]، قال تعالى حكايةً عن قول سليمانعليه السلام: ﴿هَـٰذَا مِنْ

(١) سورة البقرة: ٨٤ـ٨٥.

(٢) سورة البقرة: ٨٥.

(٣) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٨٧؛ المحكم والمتشابه ٧٤ـ٧٥.

(٤) سورة الممتحنة: ٤.

(٥) يراجع أيضاً الشيخ الطوسيّ: التبيان ٩: ٥٧٧؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ٢٩: ٣٠٠.

(٦) سورة إبراهيم: ٢٢.

(٧) الشيخ الطوسيّ: التبيان ٦: ٢٩٠؛ الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ١٩: ١١٥.

(٨) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٨٨؛ المحكم والمتشابه ٧٥.

فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾[١].

كما أنّ هناك وجوهاً للشرك، ذكر المرتضى أربعاً منها: الشرك بالله بجعل أحدٍ معه، وشِرك الأعمال، وشِرك الزنا، وشِرك الرياء.

زيادة الإيمان ونقصانه: هل الإيمان ثابت أم أنّه يزيد وينقص؟

إنّ مَن فسّر الإيمان من الإماميّة بأنّه(التصديق) يمنع من حصول الزيادة والنقصان فيه، وأمّا مَن أضاف (العمل) إلى حقيقة الإيمان فيرى حصول الزيادة والنقصان فيه. وفي ضوء ما تقدّم ـ في مقام التوفيق بين آرائهم ـ يمكن أن يقال: إنّ الزيادة والنقصان تحدث في مراتب الإيمان، وعليه تُحمَل الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيتعليهم السلام الدالّة على حصول الزيادة والنقصان فيه، يقول الإمام عليّعليه السلام: «إنّ الإيمان يبدو لُمْظةً في القلب، كلّما ازداد الإيمان ازدادت اللُّمْظة»[٢]، ويقول الإمام الصادقعليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ وضع الإيمان على سبعة أسهُم: على البِرّ والصِّدق واليقين والرضىٰ والوفاء والعلم والحِلم، ثمّ قسّم ذلك بين الناس»[٣]، فهاتان الروايتان صريحتان في أنّ الإيمان يزيد وينقص، وأنّه لا يحصل دفعة واحدة بل تدرّجاً، وهذا ما عليه رأي المرتضى أيضاً، حيث استشهد برواية لأحد أئمّة أهل البيتعليهم السلام تؤكّد هذا المعنى، نذكر منها الفقرات الآتية:

ومنه الإيمان التامُّ الكامل تمامه، والناقص البيّن نقصانه، ومنه الزايد البيّن

---

(١) سورة النمل: ٤٠.

(٢) نهج البلاغة: الرقم ٥من غريب كلامه عليه السلام.

(٣) الكلينيّ: الكافي ٢: ٤٢/ ح١ ـ باب درجات الإيمان.

زيادته[١].

قال رسول الله ﷺ: «مَن لقيَ اللهَ كاملَ الإيمان كان من أهل الجنّة، ومَن كان مضيِّعاً لشيء ممّا افترضه الله على هذه الجوارح... لقيَ اللهَ ناقص الإيمان»، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[٢]،[٣].

لو كان الإيمان كلّه واحداً لا زيادة فيه ولا نقصان فيه، لم يكن لأحد فضل على أحد، ولَتساوى الناس في تمام الإيمان وكماله[٤].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ المعتزلة والخوارج[٥] والأشعريّة[٦] قالوا بزيادة الإيمان ونقصانه، بخلاف جهم بن صفوان الذي قال: إنّه لا يزيد ولا ينقص[٧].

ويجدر بنا أخيراً أن نشير إلى رأي المرتضى في مسألة محاربي الإمام: هل هم مؤمنون أم فُسّاق أم كفّار؟

---

(١) الشريف المرتضى: الناسخ والمنسوخ ٧٢؛ المحكم والمتشابه ٦١.

(٢) سورة الأنفال: ٢.

(٣) الناسخ والمنسوخ ٧٨؛ المحكم والمتشابه ٦٦.

(٤) الناسخ والمنسوخ ٧٨؛ المحكم والمتشابه ٦٧.

(٥) الشهرستانيّ: الملل والنحل٣: ١٨٨ـ ١٨٩.

(٦) البغداديّ: أصول الدين ٢٥٢؛ الباقلّانيّ: الإنصاف ٥٧؛ الغزاليّ: إحياء علوم الدين ١: ١٠٦.

(٧) الشهرستانيّ: الملل والنحل ١: ١١١.

يرى المرتضى أنّ حكم مَن حارب إماماً عادلاً هو حُكمُ مَن حارب النبيَّ صلى الله عليه وآله وتجب محاربته، مستنداً في ذلك إلى قوله صلى الله عليه وآله: «حربُكَ يا عليُّ حربي، وسِلمُك سلمي». كما يرى أنّه يستحقّ الخلود في النار، إلّا أن يتوب ويراجع التوبة على شروطها الصحيحة[١].

الإحباط

الإحباط لغةً: مِن حَبِطَ عملُهُ حَبْطاً بالتسكين، وحُبُوطاً: بَطَلَ ثوابُه[٢].

أمّا في الاصطلاح فهو: أنّ المكلّف يسقط ثوابه المتقدّم بالمعصية المتأخّرة[٣].

وحبطُ العمل على أضرُب؛ أحدها: أن تكون الأعمال دنيويّةً، فلا تغني في القيامة غَناءً، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنا إلى ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً﴾[٤]. والثاني: أن تكون أعمالاً أُخرويّة لكن لم يكن يَقصِد بها صاحبُها وجه الله تعالى، كما رُوي أنّه يُؤتى يوم القيامة برجل فيقال له: بِمَ كان اشتغالك؟ قال: بقراءة القرآن، فيقال له: قد كنتَ تقرأ ليقال هو قارئ وقد قيل ذلك! فيؤمَر به إلى النار. والثالث: أن تكون أعمالاً صالحةً، ولكن بإزائها سيّئات تُوفّي عليها صاحبها، وذلك

---

(١) الشريف المرتضى: الأصول الاعتقاديّة٨١؛ جمل العلم والعمل٤٧؛ أجوبة المسائل الميافارقيّات/ الورقة٣ب. وهو رأي الإماميّة؛ يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات٤٨ـ٤٩؛ والشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ٣٥٨.

(٢) الجوهري: الصحاح ٣: ١١١٨.

(٣) العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٠؛ وهو مقتضى كلام الفخر الرازيّ في: الأربعين ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٤) سورة الفرقان: ٢٣.

هو المشار إليه بخفّة الميزان[١].

وقد انحصر البحث بين فرق المسلمين في المعنى الثالث الذي قال به جمهور المعتزلة[٢]، وأنكره الإماميّة[٣] والمرجئة[٤] والأشعريّة[٥].

واستدلّ القائلون بالإحباط بأدلّة، نذكر النقليّة منها[٦]: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الحَسناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾[٨].

أمّا المنكرون له فقد استدلّ الإماميّة منهم ـ مثلاً ـ بأنّه لا تنافيَ بين الطاعة والمعصية، ولا بين المُستحَقّ عليها من الثواب والعقاب، ولا ما يجري مجرى التنافي، والشيء ينافي غيره لتضادّ بينهما أو ما يجري مجرى التضادّ[٩].

---

(١) الراغب: مفردات غريب القرآن ١٠٦ ـ مادّة (حبط).

(٢) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٦٢٤؛ الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٠٠؛ القوشجيّ: شرح التجريد ٤١٩.

(٣) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٠٠؛ الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٣؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٩٣؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٠.

(٤) الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٠٠؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٦٢٥.

(٥) الفخر الرازيّ: الأربعين٤١٤؛ القوشجيّ: شرح التجريد ٤٢٠.

(٦) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٩٩ـ٢٠٠.

(٧) سورة هود: ١١٤.

(٨) سورة الحجرات: ٢.

(٩) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٩٤، وتفصيل دليل ذلك : نفسه ١٩٥.

أمّا المرتضى فقد سار على رأي الإماميّة[١]، حيث صرّح بأنّه: (لا تحابُطَ بين الثواب والعقاب ولا بين الطاعة والمعصية؛ لِفقد التنافي وما يجري مجراه. وقبول التوبة وإسقاط العقاب عندنا تفضُّل من الله تعالى للوجه الذي ذكرناه من فَقدِ التنافي، ومَن جَمَع بين طاعة ومعصية اجتمع له استحقاق المدح والثواب بالطاعة، والذمّ والعقاب بالمعصية، وفُعِلَ ذلك به على الوجه الذي يمكن)[٢].

ولا بأس ـ بعدما اختار بطلان الإحباط ـ أن نتبيّن معنى تلك الآيات التي تشير إلى الإحباط إمكاناً[٣] ووقوعاً[٤]، كما يحسن بنا أن نتنبّه إلى أنّه ليس منشأ القول به منحصراً في دعوى التنافي بين الثواب والعقاب وبين الطاعة والمعصية، بل لعلّ قائلاً يقول به: من جملة اقتضاء بعض المعاصي ذلك، كالشرك مع الموت عليه.

والواقع أنّنا لا نتمكّن من التوسّع في جوانب المسألة؛ فإنّها متشعّبة، ولعلّ بعضاً من الآراء نشأ من الاختلاف في معنى الإحباط، فإنّ مَن فسّره ببطلان العمل وجَعلِهِ كأنّه لم يكن يرى امتناعه[٥]؛ لمنافاته مع قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٦]، ولمنافاته مع العدل الإلهيّ. بينما مَن يرى إمكانه أو

---

(١) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء ٣؛ الشافي في الإمامة ٢٥٩؛ الذريعة إلى أصول الشريعة ١٦٢.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٣٩ـ٤٠.

(٣) لقوله تعالى: ﴿لَئِن أشرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُك﴾ سورة الزمر: ٦٥.

(٤) لقوله تعالى: ﴿أُولئك حَبِطَت أعمالُهُم وفي النارِ هُم خالدُون﴾ سورة التوبة: ١٧.

(٥) كالشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسيّ والمحقّق الطوسيّ والعلّامة الحلّيّ(تُراجع آراؤهم في مؤلّفاتهم الواردة في الهوامش السابقة).

(٦) سورة الزلزلة: ٧ـ٨.

وجوبه يفسّر الإحباط بمعنىً لا يقتضي جعل العمل كأن لم يكن، فإنّ من يقول بالكسر والانكسار لا يُسقط العمل من أصله، وإلّا لم يكن كسراً ولا انكساراً.

ويبدو أنّ رأي المرتضى الصريح في امتناع الإحباط مستقىً من تفسيره له بأنّه جعلُ العمل كأن لم يكن.

على أنّ ما ذكره المرتضى في كتابه(الشافي في الإمامة) بقوله: (الشرك يستحقّ به إحباط الأعمال)[1] ربّما يُتخيَّل أنّ ذلك ينافي مذهبه في الإحباط النافي له، إلّا أنّ القائل بالإحباط يرى حصول الكسر والانكسار، أو بطلان العمل قهراً، بينما المرتضى قال: (يستحقّ) ولم يُلزم، أي: لم يَقُل باللزوم. كما أنّ كلامه هذا يمكن ربطه بمسألة اشتراط الموافاة الذي يقول به الإماميّة كلّهم[2]، فمعنى كلامه أنّ الموت على الشرك يقتضي بطلان الأعمال السابقة، وهذا أيضاً ليس قولاً بالإحباط في هذه السهولة؛ لأنّ قبول الحسنات والمجازاة عليها مشروط بالإيمان والموت على الشرك أو الكفر عند محقّقي الإماميّة[3] يكشف عن عدم استقرار الإيمان في قلب مَن كان خالياً عنه ـ حين الموت ـ لِما رُوي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ﴾[4]،[5].

ولأجل حاجة هذه الجوانب كلّها إلى بسط الكلام بما لا تسعه ساحة البحث

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ٢٥٩.

(٢) يراجع الشيخ المفيد: أوائل المقالات ١٠١ ـ ١٠٢؛ والعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢٦٠.

(٣) الحسينيّ: توضيح المراد ٢: ٨٢٣ وما بعدها بتصرّف.

(٤) سورة الأنعام: ٩٨.

(٥) الكليني: الكافي ٢: ٤١٨/ ح٤ ـ باب المُعارين.

المحصورة على الإحاطة بآراء الشريف المرتضى وإبرازها، وجب الاكتفاء بما تقدّم.

الآجال

يعرّف المرتضى الأجل بأنّه: هو الوقت، فأجَل الموت أو القتل هو الوقت الذي يقع كلّ واحد منهما فيه[١]، وهذا ما عليه أغلب المتكلّمين[٢].

وقد أجمع المتكلّمون على أنّ مَن مات حتفَ أنفه مات بأجله، وكذا مَن قُتِل فقد مات بأجله[٣]، يقول القاضي عبد الجبّار: (والدليل عليه أنّ الأجل ليس المراد به هاهنا إلّا وقت الموت، وهما قد ماتا جميعاً في وقت موتهما)[٤].

إلّا أنّ المتكلّمين اختلفوا في أمر المقتول لو لم يُقتَل؛ فقالت الأشعريّة: إنّ المقتول لو لم يُقتَل مات في وقت أجله؛ لأنّ المدّة التي لم يعش إليها لم تكن له أجلاً، ولا مِن عمره[٥].

بَيْد أنّ الشيخ الطوسيّ أورد إشكالاً سبقه إليه أستاذه المرتضى ـ كما سيتّضح بعد قليل ـ على ما أفاده أصحاب هذا الرأي، بقوله: (ويلزم مَن قال بوجوب الموت لو لم

---

(١) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٧.

(٢) مثل: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٥: ١٣٤؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٢٢؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٦٩؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٨١ ـ ٧٨٢؛ العلّامة الحلّيّ؛ كشف المراد ٢١٢.

(٣) الشيخ الصدوق: التوحيد ٣٧٨؛ الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧٠؛ القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٨٢؛ البغداديّ: أصول الدين ١٤٢؛ الفَرق بين الفِرق ٣٣٠.

(٤) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة٧٨٢.

(٥) البغداديّ: أصول الدين ١٤٢؛ الفرق بين الفرق ٣٣٠؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٣٢.

يُقتَل أنّ كلّ مَن مات بسبب مِن جهة الله ـ من غرق أو هدم وما أشبههما ـ لو لم يكن كذلك لَمات لا محالة)[١].

وقال بعض معتزلة بغداد بالقطع على حياته لو لم يَقتُله القاتل[٢]؛ لأنّه لو لم يعش لكان لا يكون القاتل ظالماً له[٣].

أمّا الإماميّة فقد أكّدوا على حصول الأجلَين في الجملة[٤]، يقول السيّد الطباطبائيّ في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضى أجَلاً وأجَلٌ مُسَمّىً عِندَهُ﴾[٥] (وكيف كان فظاهر كلامه تعالى أنّ المراد بالأجل والأجل المسمّى هو آخِرُ مدّة الحياة لإتمام المدّة، كما يفيد قوله تعالى: ﴿فَإنَّ أجَلَ الله لَآتٍ﴾[٦]، فتبيّن بذلك أنّ الأجل أجَلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمّى عند الله تعالى، وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير؛ لمكان تقييده بقوله تعالى﴿عِندَهُ﴾، وقد قال تعالى: ﴿وَما عِنْدَ الله باقٍ﴾[٧]، وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، قال تعالى: ﴿إذا جاءَ أجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأخِرُونَ ساعَةً وَلا يَسْتَقدِمُونَ﴾[٨]. فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى نسبة المطلق المُنَجَّز

---

(١) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧١.

(٢) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ٥: ١٣٤؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٢.

(٣) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٨٣.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧١؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٢.

(٥) سورة الأنعام: ٢.

(٦) سورة العنكبوت: ٥.

(٧) سورة النحل: ٩٦.

(٨) سورة يونس: ٤٩.

إلى المشـروط المـُعَلَّق، فمِن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلَّق عن التحقيق لعدم تحقّق شرطه الذي عُلِّق عليه، بخلاف المطلق المنجَّز، فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقيقه البتّة)[١].

ورأي الشريف المرتضى موافق لرأي سائر الإماميّـة في هـذا الموضـوع، فهـو ـ كـما أشرتُ آنفاً ـ قد سبق تلميذَه الشيخ الطوسيّ في الإشكال على إطلاق كلمة الأجـل إذا لم يُقتَل وإمكان الحياة للمقتول لو لم يُقتَل، إذ قال: (إنّ ما يجوز أن يعيش إليـه المقتـول من الأوقات لو لم يُقتَل لا يُسمّى أجلاً؛ لأنّه لم يحدث فيـه قتلُـه، فبالتقـدير لا يُسـمّى أجلاً)[٢].

أمّا رأيه في أمر المقتول لو لم يُقتَل فهو جواز العيش إلى وقت آخر، معلّلاً ذلك بأنّـه تعالى قادر على إماتته على ما هو قادر من إحيائه، ولا وجه للقطع على موت ولا حيـاة لولا القتل[٣]، وهذا ما عليه تلميذه الشيخ الطوسيّ[٤].

وممّـا تقـدّم يتبـيّن أنّ إجمـاع الإماميّـة عـلى رأي واحـد حـول موضـوع الآجـال مستقىً صراحـةً ممّـا رُوي عـن أئمّـة أهـل البيـت عليهم السلام، فقـد ورد في (الكـافي) عـن أبي جعفـر البـاقر عليه السلام أنّـه قـال في قولـه تعـالى: ﴿ثُـمَّ قَضَـى أَجَـلاً وَأَجَـلٌ مُسـمّىً عِنـدَهُ﴾[٥]: «همـا أجَـلان: أجـلٌ محتـوم، وأجـلٌ موقـوف»[٦]. كـما أنّ في تفسـير

---

(١) الطباطبائيّ: الميزان ٧: ٩.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٧.

(٣) نفسه.

(٤) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧١.

(٥) سورة الأنعام: ٢.

(٦) الكلينيّ: الكافي ١: ١٤٧/ ح ٤ ـ باب البَداء.

العيّاشي[١] والبرهان[٢] ونور الثقلَين[٣] عدّة روايات تتضمّن هذا المعنى.

وعلى هذا الأساس لم يكن القول بالأجلَين بالمعنى المتقدّم مختصّاً ببعض الإماميّة، فقد أخطأ ابن أبي الحديد حينما نسب القول به لقدماء الشيعة[٤]، مُشعراً بالاختلاف بينهم. وعلى الناظر أن يتأمّل في آراء مخالفي الإماميّة، مع إشارة الفخر الرازيّ بأنّ رأي الإماميّة هو رأيُ حكماء الإسلام[٥].

الأرزاق

يعرّف المرتضى الرزق بأنّه: ما صَحّ أن يَنتفِع به المنتفِعُ ولا يكون لأحدٍ مَنعَه منه[٦].

وهذا التعريف عليه أغلب المتكلّمين الذين تعرّضوا لمبحث الأرزاق[٧].

إلّا أنّ المتكلّمين اختلفوا في اعتبار الحرام رزقاً أم لا؛ فالذي عليها الإماميّة[٨] والمعتزلة[٩] أنّ الله لا يرزق الحرام، في حين اعتبر الأشعريّة الحرام رزقاً[١٠].

---

(١) العيّاشيّ: تفسير العيّاشيّ ١: ٣٥٤ـ٣٥٥/ ح٧.

(٢) البحرانيّ: البرهان ١: ٥١٧/ ح٣.

(٣) الحويزيّ: نور الثقلين ١: ٧٠٣ ـ ٧٠٤/ ح١٤ ـ ١٩.

(٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة ١: ١٣٧.

(٥) الفخر الرازيّ: التفسير الكبير ١٢: ١٥٣.

(٦) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٧.

(٧) كالشيخ الصدوق: التوحيد ٣٧٣؛ والقاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة ٧٨٤؛ والشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧٣؛ والعلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٣.

(٨) الشيخ الطوسيّ: الاقتصاد ١٧٥؛ العلّامة الحلّيّ: كشف المراد ٢١٣.

(٩) الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين ١: ٢٩٦.

(١٠) نفسه؛ الإبانة ٨٢ـ٨٤؛ الباقلّانيّ: التمهيد ٣٢٨؛ الإنصاف ٥٠.

والظاهر أنّ رأي الإماميّة المتقدّم مستمدّ من أقوال أئمّتهم عليهم السلام، منها ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: وأجمِلوا في الطلب، ولا يَحمِلنّكم استبطاءُ شيء من الرزق أن تطلبوه بشيء من معصية الله؛ فإنّ الله تبارك وتعالىٰ قسّم الأرزاق بين خلقه حلالاً ولم يُقسّمها حراماً، فمَن اتّقى وصبر أتاه اللهُ برزقه من حِلّه، ومَن هتك حجاب الستر وعَجّل فأخذه مِن غير حِلّه قُصَّ به من رزقه الحلال وحُوسِب عليه يومَ القيامة»[1].

والمرتضى ـ كغيره من الإماميّة ـ يصرّح بعدم اعتبار الحرام رزقاً، معلّلاً ذلك بأنّ الله قد مَنَعَه ـ أي مَنَعَ المنتفِع ـ منه، وحَظَر عليه الانتفاع به[2]، وهذا يعني أنّ تعليل الإماميّة لهذا الأمر متّفَق عليه فيما بينهم.

وقد اختار المرتضى ـ تبعاً لسائر الإماميّة ـ أنّه لا ملازمة بين الرزق والملكيّة؛ ذلك أنّنا (نقول إنّه قد رزقه الله تعالى ولداً وصحّة، ولأنّ البهائم مرزوقة وإن لم تكن مالكة)[3].

وبهذا المعنى يقال: الطعام المقدّم إلى الضيف رزق له وليس مِلكاً له، والمباحات الأصليّة كلّها من هذا القبيل قبل أن تدخل في مِلك أحد.

أمّا قول المرتضى: (وليس بمستنكر أن يأكل رزق غيره كما يأكل ملك غيره)[4]،

---

(١) الكلينيّ: الكافي ٥: ٨٠/ ح١ ـ باب الإجمال في الطلب.

(٢) الشريف المرتضى: جمل العلم والعمل ٤٨.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

فالمقصود بذلك هو الردّ على ما استدلّ به الأشعريّة على أنّ الحرام رزق أيضاً، قال الباقلّانيّ: (لو فُرِضَ شخص نشأ على الحرام، وبقي طول عمره يأكل الحرام، ولم تدخل لقمة الحلال في بدنه، فلو لم يكن الحرام رزقاً لزم أن لا يكون هذا مرزوقاً من الله سبحانه، وقد أجمع المسلمون على أن لا رازق إلّا الله)[١].

ومعنى جواب الشريف المرتضى أنّ مفروض المثال يقتضي أنّ الشخص آكل الحرام أو آكل مال غيره ليس يقتضي أنّه لم يكن مرزوقاً، وعدم كون الحرام رزقاً لا يستلزم امتناع تصرّف المكلّف فيما حُرِّم عليه. ويمكن القول بأنّ امرأً هكذا هو مرزوق، ولكنّ الحرام يحجب الرزق، ويُقتَطَع منه بمقدار أكلِهِ للحرام.

---

(١) الباقلّانيّ: التمهيد ٥٠ـ ٥١.

نتائج الدراسة

أوّلاً:

عدم دقّة ما نُسِب إلى الشريف المرتضى من القول بأنّه معتـزليّ العقيـدة[1]، اسـتناداً إلى الحقائق التي برزت أثناء البحث، منها:

تأكيده على أنّ أصـول مذهبـه هـي عـين أصـول مـذهب الإماميّـة الاثنـي عشـريّة: (التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد). وهذا يتّضح من خلال العناوين التي تحدّث فيها في مؤلّفاته الكلاميّة، وليس التـي اشـترطها الخيّـاط المعتـزليّ: (التوحيـد، والعدل، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر)[2].

- وحيث ظهر ممّا تقدّم أنّه لم يستكمل شروط انتسابه إليهم، تبـيّن عـدم دقّـة مـا ادّعـاه الـدكتور عبـد الـرزّاق محيـي الـدين مـن أنّ الشـريف المرتضـى معتـزليّ في الأصول[3]، وأحد أعلام المعتزلة[4].

---

(١) مِـمّن ذهب إلى ذلك: الخطيب البغداديّ في: تاريخ بغداد ١١: ٤٠٢؛ وابن الجوزيّ في: المنتظم ٨: ١٢٠.

(٢) الخيّاط: الانتصار ٩٣.

(٣) محيي الدين: أدب المرتضى ٣٤.

(٤) نفسه ٤٦.

• مخالفته للمعتزلة في مسائل كثيرة، واتّفاقه بشأنها مع الإماميّة، بل والأشعريّة أحياناً، منها:

• الإرادة الإنسانيّة، حيث يرى المعتزلة أنّ الإنسان خالقُ أفعاله، في حين يرى المرتضى ما تراه الإماميّة الاثنا عشريّة من أنّها أمر بين أمرين.

• وجود فرق بين النبيّ والرسول، إذ أثبته المرتضى، في حين نفاه المعتزلة.

• تجويزه وقوع المعاجز لغير الأنبياء عليهم السلام ـ كالأئمّة عليهم السلام والصالحين ـ وهذا ما تراه الأشعريّة، بخلاف المعتزلة، وكذلك عدم تجويزه السهو على الأنبياء عليهم السلام الذي قالت به المعتزلة.

• الإمامة عنده واجبة على الله عقلاً من باب اللطف، في حين قال المعتزلة: إنّها واجبة على المكلّفين سمعاً.

• قوله في الإجماع بوجوب دخول المعصوم من ضمن رأي المُجمِعين، كي يؤمَن الإجماع من الغلط والزلل.

• قوله: إنّ طريق إثبات الإمامة هو النصّ، وأنّ ما نقله الشيعة من أخبار دالّة على إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام من قِبَل النبيّ صلى الله عليه وآله تواتَرَ النقلُ فيها عن أسلافهم، إلى أن يصل النقل فيها عن النبيّ صلى الله عليه وآله، كما يرى أنّ الإمامة بالنصّ الجليّ على الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام: أوّلهم عليّ بن أبي طالب، وآخرهم محمّد بن الحسن المهديّ المنتظر عليهم السلام وهذا ما يرفضه المعتزلة.

• قوله بعصمة الأئمّة عليهم السلام، باعتبارهم حَفَظَة الشرع، وكلّ ما يُشتَرَط في المبلِّغ ـ بما فيه العصمة عن الذنب والخطأ ـ يُشتَرَط في الحافظ؛ لأنّ وجوده ـ كإمامٍ شرعيّ ـ

هو امتداد للشريعة بعد النبيّ، بخلاف المعتزلة الذين جوّزوا الذنوب عليهم.

- قوله بوجوب أعلميّة الإمام بجميع ما إليه الحكم، وهذا ما لا تراه المعتزلة.
- اشتراطه قرشيّةَ الإمام بل هاشميّته حصراً، في حين أنّ المعتزلة لا يشترطون ذلك.
- قوله ببطلان الإحباط الذي أثبته جمهور المعتزلة.
- استشهاده في أغلب الأحيان بأحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وما رُوي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بينما يقتصر استشهاد بعض المعتزلة على أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله، وبعضٍ ممّا رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام فقط.
- مناقشته لرأس الاعتزال القاضي عبد الجبّار في مسألة الإمامة من خلال كتاب (الشافي في الإمامة)، ردّاً على ما ذهب إليه عبد الجبّار في كتابه(المغني في الإمامة) حيث ناقشه فيه مسألةً مسألة.
- دفاعه عن هِشام بن الحكم وغيره من متكلّمي الشيعة: كابن الراونديّ وأبي عيسى الورّاق، الذين رماهم المعتزلة بالتجسيم، إذ أشعر المرتضى القاضي عبدَ الجبار بوجوب أخذ الآراء من أفواه قائليها ومَن هو مأمون في الحكاية عنهم، ولا يُرجَع فيها إلى دعاوى الخصوم[1].
- فضحُه لبعض مؤلّفات الجاحظ، كالعثمانيّة والرافضة والمروانيّة، ردّاً على مَن شنَّع على ابن الراونديّ، إذ قال: ومَن جمع كتب الجاحظ المذكورة رأى من التضادّ

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٢.

واختلاف القول ما يدلّ على شكّ عظيم، وإلحادٍ شديد، وقلّة تفكّر في الدين![1]

- إنّ اشتراكه مع المعتزلة في بعض المقالات والاعتقادات لا يسوّغ القول بأنّه منهم؛ ذلك أنّ للمعتزلة آراء وعقائد يشتركون فيها مع فرق المسلمين كافّة، وينفردون عنهم بآراء وعقائد أخرى، كما يختلف بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.
- من هنا فالمرتضى لم يكن معتزليّاً، ولا رأساً في الاعتزال على ما يراه الخطيب البغداديّ، ولا في مَيل أو تظاهُر في الاعتزال على ما ذهب إليه ابن الجوزيّ، ولا جعَل التشيّع منحىً من مناحي الاعتزال على ما ادّعاه الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين[2].

ثانياً:

- سلك المرتضى منهج التأويل العقليّ في معظم المسائل الكلاميّة، فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول، يرى المرتضى وجوبَ صرفِه عن ظاهره وحملِه على ما يوافق الأدلّة العقليّة ويطابقها، وكأنّه يشترط لصحّة التأويل شرطين أساسَين:
- الأوّل: أن لا يستقيم المعنى الحقيقيّ لو بقي على الظاهر، كما هو.
- الثاني: أن تكون بين المعنى الظاهر والمعنى الذي يُؤوَّل به اللفظ مناسبةٌ وموافقة.

---

(١) الشريف المرتضى: الشافي في الإمامة ١٣.

(٢) محيي الدين: أدب المرتضى ٣٩.

ثالثاً:

- إنّ المُستأثِر في مؤلّفاته بغالبِ جُهده هو الفقه، فالكلام، فالأدب، هـذه العلـوم جميعاً تنصبّ على خدمة مذهب الإماميّة الاثني عشـريّة، وتسدّدهم فيما يـذهبون إليـه من آراء في العقائد وأحكام الفقه.

رابعاً:

تركيزه في معظم مؤلّفاته الكلاميّة على أصـول التوحيـد والعـدل والنبـوّة والإمامـة؛ لاختلاف آراء فرق المسلمين في معظم مباحث هذه الأصول، مثل مبحث: الصـفات الإلهيّة ـ في أصل التوحيد، ومبحثَي: التحسين والتقبـيح العقليَّـين عـلى رأي العدليّـة والشرعيَّين على رأي الأشعريّة والجبر والاختيار ـ في أصل العدل، ومبحـث: الفَـرق بين النبيّ والرسول، والعصمة ـ في أصل النبوّة، ومباحث: الفرق بين الإمام والخليفة، وطريق وجوب الإمامة، وطريق إثباتها، وعصمة الإمام ـ في أصل الإمامـة.أمّا المعـاد فلا نجد له فيه كتباً مشهورة، باستثناء (أحكام أهل الآخرة)، وأمّا سائر آرائه في المعـاد فلا تظهر إلّا من خـلال مـا احتوتـه بعـض المجـالس في أماليـه، أو بعـض المؤلّفـات الكلاميّة الصغيرة الأخرى التي بـثّ في بطونهـا آراء بصـدد أصـل المعـاد، وهـذا مـا نلاحظه في مثل: جُمَل العلم والعمل، والأصول الاعتقاديّة، ومجموعة في فنون من علم الكلام، والناسخ والمنسوخ.

خامساً:

- وجود أبيات شعريّة عقائديّة للشريف المرتضى، وأحسب أنّ القلّة من المهتمّين بهذه الشخصيّة يعرفون ذلك، والاهتمام بها هو عمل ضروريّ لِفهم حقيقـة آراء هـذا

الشريف ونشاطه الفكري.

سادساً:

اختلف الشريف المرتضى مع أستاذه الشيخ المفيد في المسائل الكلاميّة الآتية:

- تفسيره السمعَ والبصرَ بمعنى الإدراك عموماً، في حين فسّره الشيخ المفيد بـ(العلم).
- اختلافهما في درجة (الصَّرفة)، بالرغم من اتّفاقهم على حصر الإعجاز القرآنيّ بهذا الوجه.
- علم الأئمّةعليهم السلام بالصناعات، إذ نفاه الشريف المرتضى وقال به الشيخ المفيد.

سابعاً:

- ظهور أثره فيمن جاؤوا بعده، خصوصاً تلميذه وخليفته في رئاسة الإماميّة الشيخ الطوسيّ، الذي تأثّر بأستاذه المرتضى تأثُّراً مباشراً، خصوصاً في علم الكلام. وهذا ما يتّضح من خلال الاطّلاع على مؤلّفاته الكلاميّة، ومنها كتاب (الاقتصاد فيما يتعلّق في الاعتقاد)، الذي جاء موضّحاً لبعض كتب المرتضى ورسائله الكلاميّة ـ الرسائل الصغيرة منها ـ مثل: جمل العلم والعمل، وأحكام أهل الآخرة، ومجموعة في فنون من علم الكلام، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه.

ثامناً:

- اتّفاقه مع سائر متكلّمي الفرق الإسلاميّة على الأدلّة المتعارف عليها لإثبات وجود الباري سبحانه.

تاسعاً:

- استباقه غيرَه من متكلّمي الإماميّة إلى استدلالٍ جديد على استحالة رؤيته سبحانه، ضمن الدليل العقليّ الثاني الذي تمّت الإشارة إليه في فصل التوحيد(مسألة الرؤية).

والحمد لله ربِّ العالمين، وأزكى الصلاة والسلام علىٰ سيّد الأنبياء والمرسلين، وعلىٰ آله الطيّبين الميامين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

نهج البلاغة، أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

١. **شرح نهج البلاغة**، ابن أبي الحديد، عزّ الدين أبو حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائنيّ (ت٦٥٦هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

٢. **أُسد الغابة في معرفة الصحابة**، ابن الأثير، أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم محمّد بن محمّد (ت ٦٣٠هـ)، المكتبة الإسلاميّة، ١٢٨٦هـ.

٣. **الكامل في التاريخ**، ابن الأثير، أبو الحسن عليّ بن أبي الكرم محمّد بن محمّد (ت ٦٣٠هـ)، دار الكتاب العربيّ، ط٢، بيروت، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٤. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمّد(ت٦٠٦هـ)، دار إحياء الكتب العربيّة، ط١، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م

٥. **السرائر**، ابن إدريس، محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجليّ الحلّيّ(ت٥٩٨هـ)، الطبعة الحجريّة، المطبعة العلميّة، ط٢، ١٣٩٠هـ.

٦. **تفسير سورة الإخلاص**، ابن تيميه، أبو العبّاس أحمد بن تيميّة الحرّانيّ (ت٧٢٨هـ)، المطبعة المنيريّة، مصر، ١٣٢٣هـ.

٧.**المنتقى من منهاج الاعتدال**، ابن تيميه، أبو العبّاس أحمد بن تيميّة الحرّانيّ (ت٧٢٨هـ)، المطبعة السلفيّة، القاهرة، ١٣٧٤هـ.

٨.**منهاج السنّة النبويّة**، ابن تيميه، أبو العبّاس أحمد بن تيميّة الحرّانيّ (ت٧٢٨هـ)، المطبعة الأميريّة، مصر، ١٣٢١هـ.

٩.**المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ابن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمن(ت٥٩٧هـ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، ط١، ١٣٥٨هـ.

١٠.**الصواعق المحرقة**، ابن حَجَر، أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ الشافعيّ (ت٨٥٢هـ)، المطبعة الميمنيّة، مصر، ١٣١٢هـ.

١١.**الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، ابن حزم، عليّ بن أحمد بن حزم الظاهريّ(ت٤٥٦هـ)، المطبعة الأدبيّة، ط١، ١٣٢٠ـ ١٣٢١هـ.

١٢.**مسند الإمام أحمد**(وبهامشه منتخب كنز العمّال)، ابن حنبل، أحمد (ت٢٤١هـ)، دار الفكر العربيّ، (د.ت).

١٣.**المقدّمة**، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمّد (ت ٨٠٨هـ)، مطبعة مصطفى محمّد، مصر، لم تذكر سنة الطبع.

١٤.**وَفَيات الأعيان وأنباء أبناء هذا الزمان**، ابن خلِّكان، أحمد بن محمد (ت٦٨١هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١ ١٣٦٧هـ.

١٥.رجال **ابن داود**، ابن داود، تقي الدين بن الحسين بن عليّ بن داود الحلّيّ(ت٧٠٧هـ)، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٧٢م.

١٦. **تهافت التهافت**، ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد (ت٥٩٥هـ)، تحقيق: سليمان

دنيا،دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م.

١٧. **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد (ت٥٩٥هـ)، تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصريّة، ١٩٥٥م.

١٨. **رسالة أضحويّة في أمر المعاد**، ابن سينا، أبو عليّ الحسين بن عبد الله (ت٤٢٨هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، دار الفكر العربيّ، مصر، ط١، ١٩٤٩م.

١٩. **الشفاء ـ قسم الإلهيّات ـ** ابن سينا، أبو عليّ الحسين بن عبد الله (ت٤٢٨هـ)، تحقيق: الأب قنواتي، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٩٦٠م.

٢٠. **معالم العلماء**، ابن شهر آشوب، محمّد بن عليّ (ت٥٨٨هـ)، مطبعة فردين، ١٣٥٣، طهران.

٢١. **مناقب آل أبي طالب**، ابن شهر آشوب، محمّد بن عليّ (ت٥٨٨هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط١، ١٩٥٦م.

٢٢. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، ابن عبد البَرّ، يوسف بن عبد الله (ت٤٦٣هـ)، مكتبة المثنّى، بغداد.

٢٣. **العقد الفريد**، ابن عبد ربّه الأندلسيّ، أحمد بن محمّد (ت٣٢٧هـ)، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥م.

٢٤. **شذرات الذهب**، ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحيّ (ت١٠٨٩هـ)، بيروت، مكتبة صادر، ط١، ١٩٤٦م.

٢٥. **عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب**، ابن عنبة، جمال الدين أحمد بن عليّ (ت٨٢٨هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٦١م.

٢٦. **المغني**، ابن قُدامة، عبد الله بن أبي أحمد (ت٦٢٠هـ)، المكتبة السلفيّة، المدينة المنوّرة، (د.ت).

٢٧. **البداية والنهاية في التاريخ**، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت٧٧٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، (د.ت).

٢٨. **كتاب السنن**، ابن ماجة، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القَزوينيّ (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٧٥م.

٢٩. **المُنية والأمل**، ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (ت٨٤٠هـ)، بيروت، ط١، ١٩٦١م.

٣٠. **لسان العرب**، ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم (ت٧١١هـ)، بيروت، دار صادر، ١٩٥٦م.

٣١. **الفهرست**، ابن النديم، محمّد بن إسحاق (ت٣٨٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨م.

٣٢. **سنن أبي داود**، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستانيّ (ت٢٧٥هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٣١٨هـ.

٣٣. **تاريخ الفكر الفلسفيّ في الإسلام**، أبو ريّان، محمّد علي، دار النهضة، بيروت، ط٢، ١٩٧٦م.

٣٤. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة**، أبو زُهرة، محمّد، دار الثقافة العربيّة، القاهرة، ط١.

٣٥. **النبوّة**، آل ياسين، محمّد حسن بن محمّد رضا(ت١٤٢٦هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.

٣٦. **ضحى الإسلام**، أحمد أمين (ت١٣٧٣هـ)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط٦.

٣٧. **ظهر الإسلام**، أحمد أمين (ت١٣٧٣هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط٥، ١٩٦٩م.

٣٨. **فجر الإسلام**، أحمد أمين (ت١٣٧٣هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ط١٠، ١٩٦٩م.

٣٩. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، الأحمد نكريّ، عبد النبيّ بن عبد الرسول العثمانيّ، مؤسّسة الأعلميّ، ط٢، بيروت، ١٩٧٥م.

٤٠. **تهذيب اللغة**، الأزهريّ، أبو منصور محمّد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ.

٤١. **التبصير في الدين وتمييز الفِرق الناجية عن فِرق الهالكين**، الأسفرائينيّ، أبو المظفّر طاهر بن محمّد (ت٤٧١هـ)، مصر، مكتبة الخانجيّ.

٤٢. **الإبانة عن أصول الديانة**، الأشعريّ، أبو الحسن (ت٣٣٠هـ)، مطابع جامعة محمّد بن سعود الإسلاميّة، ١٤٠٠هـ.

٤٣. **اللُّمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع**، الأشعريّ، أبو الحسن (ت٣٣٠هـ)، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.

٤٤. **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين**، الأشعريّ، أبو الحسن (ت٣٣٠هـ)، مكتبة النهضة المصريّة، ط١، ١٩٥٥م.

٤٥. **رياض العلماء**، أفندي، عبد الله بن عيسى الأصفهانيّ، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام / الرقم ٢١٩٩/ ٨.

٤٦. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم**، الآلوسي، شهاب الدين محمود (ت١٢٧٠هـ)، دار الطباعة المنيريّة، مصر، ١٣٥٣هـ.

٤٧. **أعيان الشيعة**، الأمين، محسن الحسينيّ العامليّ (ت١٣٧١هـ)، مطبعة الإنصاف،

بيروت، ط١، ١٩٥٠م.

٤٨. **فرائد الأصول**، الأنصاريّ، مرتضى (ت١٢٨١هـ)، الطبعة الحجريّة، قمّ المقدّسة، ١٣٧٤هـ.

٤٩. **فجر الفلسفة اليونانيّة قبل سقراط**، الأهوانيّ، أحمد فؤاد، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩٥٤م.

٥٠. **المواقف في علم الكلام**، الإيجيّ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد(ت٦٥٦هـ)، مع شرحه للجرجانيّ، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٠٧م.

٥١. **حاشية الباجوريّ على متن السنوسيّة**، الباجوريّ، إبراهيم، مطبعة محمّد شاهين، مصر، ١٢٧٨هـ.

٥٢. **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد بن الطيّب(ت٤٠٣هـ)، مطبعة السنّة المحمديّة، ط٢، ١٣٨٢هـ.

٥٣. **التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والرافضة والخوارج والمعتزلة**، الباقلّانيّ، أبو بكر محمّد ابن الطيّب(ت٤٠٣هـ)، المكتبة الشرقيّة، بيروت، نشرة الأب ريتشارد يوسف مكارثي.

٥٤. **البرهان في تفسير القرآن**، البحرانيّ، هاشم بن سليمان(ت١١٠٧ أو ١١٠٩هـ)، طهران، ط٢، ١٣٧٥هـ.

٥٥. **لؤلؤة البحرين**، البحرانيّ، يوسف بن أحمد(ت١١٨٦هـ)، تحقيق: محمّد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف.

٥٦. **هامش لؤلؤة البحرين**، بحر العلوم، محمّد صادق، يراجع التسلسل ٥٤ ـ أعلاه.

٥٧. **رجال السيّد بحر العلوم**، بحر العلوم، محمّد مهدي (ت١٢١٢هـ)، أو الفوائد الرجاليّة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٩٦٥م.

٥٨. **صحيح البخاريّ**، البخاريّ، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل(ت٢٥٦هـ)، بحاشية السنديّ، دار الفكر، بيروت، بغداد، ١٩٨٦م.

٥٩. **أصول الدين**، البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة، إستانبول، ط١، ١٩٢٨م.

٦٠. **الفَرق بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، البغداديّ، عبد القاهر بن طاهر (ت٤٢٩هـ)، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ.

٦١. **أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجريّ**، بلبع، عبد الحكيم، مطبعة الرسالة، مصر.

٦٢. **إشارات المرام من عبارات الإمام**، البياضيّ، كمال الدين أحمد بن حسن الروميّ، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، مصر، ط١، ١٩٤٩م.

٦٣. **مذهب الذرّة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهنود**، بينس، س، ترجمة: محمّد عبد الهادي أبوريدة، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٤٦م.

٦٤. **الأسماء والصفات**، البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ (ت٤٥٨هـ)، مطبوع مع فُرقان القرآن، (له أيضاً)، دار إحياء التراث، بيروت، (د.ت).

٦٥. **السنن الكبرى**، البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ (ت٤٥٨هـ)، وبذيله(الجوهر النقيّ)، مطبعة دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد ـ الدكن، ١٣٤٦هـ.

٦٦. **الجامع الصحيح(سنن الترمذيّ)**، مع شرحه(**تحفة الأحوذيّ**)، الترمذيّ، محمّد بن عيسى (ت٢٧٩هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د.ت).

٦٧. **إحقاق الحقّ**، التستريّ، نور الله بن السيّد شرف الدين (ش ١٠١٩ هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٦هـ.

٦٨. **شرح العقائد النسفيّة**، مع حاشية الكستليّ والخياليّ، ومهمّشاً بشرح العلّامة العصام، التفتازانيّ، مسعود بن عمر الشافعيّ (ت٧٩١هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربيّة، مصر.

٦٩. **شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين**، التفتازانيّ، مسعود بن عمر الشافعيّ (ت٧٩١هـ)، دار الطباعة العامرة، الآستانة، ١٢٧٧هـ.

٧٠. **الإمتاع والمؤانسة**، التوحيديّ، أبو حيّان عليّ بن محمّد (ت نحو ٤٠٠هـ)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، صيدا، ١٩٥٣م.

٧١. **العثمانيّة**، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: د.عبد السلام هارون، دار الكتاب العربيّ، مصر، ١٩٥٥م.

٧٢. **المعتزلة**، جار الله، زهدي حسن، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٤٧م.

٧٣. **دلائل الإعجاز**، الجرجانيّ، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت٤٧١هـ)، تصحيح محمّد عبده، ومحمّد محمود الشنقيطيّ، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.

٧٤. **التعريفات**، الجرجانيّ، عليّ بن محمّد (السيّد الشريف) ت٨١٦هـ ، المطبعة الخيريّة، مصر، ط٢، ١٣٠٦هـ.

٧٥. **شرح المواقف**، الجرجانيّ، عليّ بن محمّد (السيّد الشريف) ت٨١٦هـ، مطبوع ضمن المواقف للإيجيّ، يراجع التسلسل ٤٩.

٧٦. **أمالي الإمام الصادق** عليه السلام **بشرح المفضّل**، جعفر بن محمّد، الإمام الصادق عليه السلام (ش

١٤٨هـ)، تحقيق: محمّد الخليليّ، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٣م.

٧٧.**الصحاح**، تاج اللّغة وصحاح العربيّة، الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد (ت ٣٩٨هـ)، دار الكتاب العربيّ، مصر، ١٣٧٧هـ.

٧٨.**الإرشاد إلى قواطع الأدلّة**، الجُوَينيّ، عبد الملك بن يوسف (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: د.محمّد يوسف موسى، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٠م.

٧٩.**العقيدة النظاميّة**، الجُوَينيّ، عبد الملك بن يوسف (ت٤٧٨هـ)، تصحيح: محمّد زاهد الكوثريّ، مطبعة الأنوار، ١٣٦٧هـ.

٨٠.**المستدرك على الصحيحين**، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبيّ، الحاكم، أبو عبد الله النيسابوريّ (ت٤٠٥هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت، (د.ت).

٨١.**تحف العقول عن آل الرسول**صلى الله عليه وآله، الحرّانيّ، الحسن بن عليّ بن شُعبة (من أعلام القرن الرابع الهجريّ)، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ط٥، ١٩٦٩م.

٨٢.**أمل الآمِل**، الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن (ت١١٠٤هـ)، تحقيق: أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٥هـ.

٨٣.**وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة**، الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن (ت١١٠٤هـ)، تحقيق: عبد الرحيم الربّانيّ الشيرازيّ، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط٤،(د.ت).

٨٤.**الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة**، الحسينيّ، صدر الدين السيّد علي خان المدنيّ الشيرازيّ (ت١١٢٠هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط١، ١٩٦٢م.

٨٥.**توضيح المراد شرح تجريد الاعتقاد**، الحسينيّ، هاشم، مطبعة تبريز، ١٣٧٨هـ.

٨٦.**الشيخ الطوسيّ**، الحكيم، الدكتور حسن عيسى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف،

ط١، ١٩٧٥م.

٨٧. **الحُور العين**، الحِمْيَرِيّ، أبو سعيد نشوان (ت٥٧٣هـ)، مكتبة الخانجيّ، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ.

٨٨. **نور الثقلين**، الحويزيّ، عبد علي بن جمعة العَروسيّ (ت١١١٢هـ)، تصحيح وتعليق: السيّد هاشم المحلاّتيّ، مطبعة الحكمة، قمّ المقدّسة، ١٣٨٢هـ.

٨٩. **تاريخ بغداد**، الخطيب البغداديّ، أبو بكر أحمد بن عليّ (ت٤٦٣هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٩٣١م.

٩٠. **البيان في تفسير القرآن**، الخوئيّ، السيّد أبو القاسم بن السيّد علي أكبر (ت١٤١٣هـ)، المطبعة العلميّة، قم المقدّسة، ط٣، ١٩٧٤م.

٩١. **مقتل الحسين**عليه السلام، الخوارزميّ، أبو المؤيّد الموفّق بن أحمد المكّيّ (ت٥٦٨هـ)، مطبعة الزهراءعليها السلام، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٤٨م.

٩٢. **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، الخوانساريّ، محمّد باقر (ت١٣١٣هـ)، نشر: مكتبة إسماعيليان ـ قمّ المقدّسة، ١٣٠٩هـ.

٩٣. **الانتصار والردّ على ابن الراونديّ الملحد**، الخيّاط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمّد بن عثمان (ت في حدود ٣٠٠هـ)، نقله إلى الفرنسيّة د. ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٧م.

٩٤. **سنن الدارميّ**، الدارميّ، أبو عبد الله محمّد بن بُهران (ت ٢٥٥هـ)، دار الفكر، بيروت،(د.ت).

٩٥. **مرآة العقول في علم الأصول**، الملقّب بـ(عماد الإسلام)، دِلْدار علي، مطبعة قومي بريس،

الطبعة الحجريّة، ١٣١٨هـ.

٩٦ .**العلوّ للعليّ الغفّار في صحيح الأخبار وسقيمها**، الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، مطبعة العاصمة، ط٢، القاهرة.

٩٧. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: علي محمّد البجّاويّ، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١، ١٩٦٣م.

٩٨ .**الأربعين في أصول الدين**، الفخر الرازي، محمّد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد ـ الدكن، ط١، ١٣٥٢هـ.

٩٩ .**التفسير الكبير**، المسمّى بـ (مفاتيح الغيب)، الفخر الرازي، محمّد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، دار الكتب العلميّة، طهران، ط٢.

١٠٠ .**الخمسين في أصول الدين**، الفخر الرازي، محمّد بن عمر (ت٦٠٦هـ)، مطبوع ضمن مجموعة مطبعة كردستان العلميّة، مصر، ١٣٢٨هـ.

١٠١ .**المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهانيّ، أبو القاسم الحسين بن محمّد(ت٥٠٢هـ)، تحقيق: محمّد سيّد كَيلاني، المكتبة المرتضويّة، طهران، ١٣٧٣هـ

١٠٢ .**كتاب أصول العدل والتوحيد**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الرسّيّ، القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل (ت٢٤٦هـ)، تحقيق:د.محمّد عمارة، دار الهلال، مصر، ط١، ١٩٧١م.

١٠٣ .**ذيل تجارب الأمم**، الروذراوريّ، أبو شجاع محمّد بن الحسين (ت٤٨٧هـ)، مطبعة شركة التمدّن الصناعيّة، مصر، ١٩١٦م.

١٠٤ .**تاج العروس**، الزَّبيديّ، أبو الفيض محمّد مرتضى(ت١٢٠٥هـ)، دار ليبيا للنشر

والتوزيع، بنغازي.

١٠٥ .**الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل**، وبذيله حاشية الشريف الجرجانيّ، الزمخشريّ، جار الله بن محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د.ت).

١٠٦ .**الدين والحرية**، د. سالمة عبد الجبّار، مطابع الوحدة العربيّة، الزاوية (ليبيا)، ط١، ١٩٩٠م.

١٠٧ .**طبقات الشافعيّة الكبرى**، السُّبكيّ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهّاب بن عليّ (ت٧٧١هـ)، المطبعة الحسينيّة، القاهرة، ط١، (د.ت).

١٠٨ .**شرح المنظومة ـ قسم الحكمة ـ** السبزواريّ، هادي بن حاجي ميرزا مهدي بن محمّد صادق (ت١٢٨٩هـ)، مطبعة مصطفوي، إيران، ١٣٦٧هـ.

١٠٩ .**كنز العرفان في فقه القرآن**، السيوريّ، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت٨٢٦هـ)، المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٨٤ ـ ١٣٨٥هـ.

١١٠ .**النافع ليوم الحشر شرح الباب الحادي عشر**، السيوريّ، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت٨٢٦هـ)، مطبعة مصطفوي، الطبعة الحجريّة، إيران.

١١١ .**بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنُّحاة**، السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعيّ (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١، ١٩٦٤م.

١١٢ .**الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعيّ (ت٩١١هـ)، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، القاهرة، ط٤، ١٩٥٤م.

١١٣ .**الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعيّ(ت١١ ٩هـ)، الناشر: محمّد أمين دمج، بيروت، (د.ت).

١١٤ .**كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب**، المعروف بـ (الخصائص الكبرى)، السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الشافعيّ(ت١١ ٩هـ)، مطبعة منير، العراق، نينوى، ١٩٨٤م.

١١٥ .**نهج البلاغة**، شرح: محمّد عبده، الشريف الرضيّ، محمّد بن أبي أحمد الحسين (ت٤٠٦هـ)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٣٨٠هـ.

١١٦ .**الأصول الاعتقاديّة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات(المجموعة الثانية)، تحقيق: الشيخ محمّد حسن آل ياسين، دار المعارف، بغداد، ١٩٥٤م.

١١٧ .**الانتصار**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط١، ١٩٧١م.

١١٨ .**أجوبة مسائل أهل الريّ**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، مجهول الناسخ وسنة النسخ/ الرقم ٣٧٠٢٣/ ٩.

١١٩ .**أجوبة المسائل التبّانيّة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، سنة النسخ ٦٧٦هـ/ الرقم ٣٧٠٢٣ / ٨.

١٢٠ .**أجوبة المسائل الرسّيّة الأولى**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، (د.ت)/ الرقم ٣٧٠٢٣ / ١٠.

١٢١ .**أجوبة المسائل الطرابلسيّة الثانية**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين

(ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، (د.ت)/ الرقم ٣٧٠٢٣ / ١١.

١٢٢ .**أجوبة المسائل الموصليّة الثالثة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، (د.ت)/ الرقم ٣٧٠٢٣/ ٦.

١٢٣ .**أجوبة المسائل الميافارقيّات**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، سنة النسخ ٦٧٦هـ/ الرقم ٣٧٠٢٣/ ٧.

١٢٤ .**أحكام أهل الآخرة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن رسائل الشريف المرتضى(المجموعة الأولى)، تحقيق: أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٦هـ.

١٢٥ .**أمالي المرتضى**، المعروف بـ(**غرر الفرائد ودرر القلائد**)، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربيّ، ط٢، ١٩٦٧م.

١٢٦ .**إنقاذ البشر من الجبر والقَدَر**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، يراجع التسلسل رقم ١٢١.

١٢٧ .**تفضيل الأنبياء** عليهم السلام **على الملائكة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، يراجع التسلسل رقم ١٢١.

١٢٨ .**تنزيه الأنبياء** عليهم السلام ، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط٢، ١٩٦١م.

١٢٩ .**جُمل العلم والعمل**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)،

تحقيق: رشيد الصفّار، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٧هـ.

١٣٠. **ديوان الشريف المرتضى**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبعة دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٨م.

١٣١. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، تصحيح: د. أبو القاسم الكرجيّ، طهران، ١٣٤٦هـ.

١٣٢. **الرسالة الباهرة في فضل العترة الطاهرة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن كتاب (الاحتجاج) للطبرسيّ، مؤسّسة النعمان، بيروت،(د.ت).

١٣٣. **رسالة في الردّ على أصحاب العدد**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مركز صدام للمخطوطات، سنة النسخ ٦٥٦هـ/ الرقم ٣٧٠٢٣ / ٥.

١٣٤. **الشافي في الإمامة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، الطبعة الحجريّة، إيران، ١٣٠١هـ.

١٣٥. **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ط٢، (د.ت).

١٣٦. **مجموعة في فنون من علم الكلام**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات(المجموعة الخامسة)، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، ط٢، ١٩٥٥م.

١٣٧. **المحكم والمتشابه**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، الطبعة

الحجريّة، إيران، ١٣١٢هـ.

١٣٨. **مسألة وجيزة في الغَيبة**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن نفائس المخطوطات (المجموعة الرابعة)، تحقيق: محمّد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، ط٢، ١٩٥٥م.

١٣٩. **المنع من تفضيل الملائكة على الأنبياء**عليهم السلام، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، يراجع التسلسل رقم ١٢١.

١٤٠. **المُوضِح عن جهة إعجاز القرآن** «الصّرَفة»، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القمّيّ، مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرضويّة المقدّسة ـ مشهد، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٤١. **الناسخ والمنسوخ**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مخطوطة مكتبة الإمام أمير المؤمنينعليه السلام العامّة في النجف الأشرف، (د.ت)، رقم ١٣٨٦ / ٥.

١٤٢. **الناصريّات**، الشريف المرتضى، أبو القاسم عليّ بن الحسين (ت٤٣٦هـ)، مطبوع ضمن (الجوامع الفقهيّة)، الطبعة الحجريّة، ١٢٧٦هـ.

١٤٣. **اعتزاليّة الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة**، الشمّريّ، د.رؤوف، مجلّة رسالة التقريب، العدد ٢٥، سنة ٢٠٠٠م، طهران.

١٤٤. **التأويل**: النقل، العقل، إشكاليّة التوفيق، الشمّريّ، د.رؤوف، مجلّة فضاءات، العدد ٩، سنة ٢٠٠٣م، ليبيا.

١٤٥. **الميزان الكبرى**، الشعرانيّ، عبد الوهّاب بن أحمد بن عليّ (من علماء القرن العاشر

الهجريّ)، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١، مصر، ١٩٤٠م.

١٤٦. **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، الشعرانيّ، عبد الوهّاب بن أحمد بن عليّ (من علماء القرن العاشر الهجريّ)، لم يُذكر اسم المطبعة، ١٢٧٧ هـ.

١٤٧. **الملل والنِّحل**، الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)، مطبوع على هامش الفِصَل لابن حزم، المطبعة الأدبيّة، ط١، مصر، ١٣١٧هـ.

١٤٨. **نهاية الإقدام في علم الكلام**، الشهرستانيّ، محمّد بن عبد الكريم (ت٥٤٨هـ)، تصحيح: ألفرد جيوم، مكتبة المثنّى، بغداد.

١٤٩. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول**، الشوكانيّ، محمّد بن عليّ (ت١٢٥٥هـ)، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، ط١، مصر، ١٩٣٧م.

١٥٠. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، الشوكانيّ، محمّد بن عليّ (ت١٢٥٥هـ)، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ، ط الأخيرة، مصر، (د.ت).

١٥١. **الاعتقادات**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، مطبوع مع كتاب (النافع ليوم الحشر) للمقداد السيوريّ، طهران، ١٩٥١م.

١٥٢. **أمالي الصدوق**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٧٠م.

١٥٣. **التوحيد**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

١٥٤. **الخصال**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ

(ت٣٨١هـ)، تصحيح: علي أكبر الغفّاريّ، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٨٩هـ.

١٥٥ .**عيون أخبار الرضا**عليه السلام، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، مكتبة طوس ـ قمّ المقدّسة، ١٩٨٥ م.

١٥٦ .**معاني الأخبار**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، تصحيح: علي أكبر الغفّاريّ، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م.

١٥٧ .**مَن لا يحضره الفقيه**، الصدوق، أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابوَيه القمّيّ (ت٣٨١هـ)، تصحيح: علي أكبر الغفّاريّ، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٢هـ.

١٥٨ .**مقدّمة ديوان الشريف المرتضى**، الصفّار، رشيد، يراجع التسلسل رقم ١٢٧.

١٥٩ .**الوافي بالوَفَيات**، الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت٧٦٤هـ)، اعتناء: هلموت ريتر، ط٢، ١٩٦١م.

١٦٠ .**الميزان في تفسير القرآن**، الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين (ت١٤٠٢هـ)، مؤسّسة الأعلميّ، ط٣، بيروت، ١٩٧٣م.

١٦١ .**مجمع البيان في تفسير القرآن**، الطبرسيّ، أبو الفضل عليّ بن الحسين (ت٥٤٨هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٦٢ .**الاحتجاج**، الطبرسيّ، أبو منصور أحمد بن عليّ بن أبي طالب (ت ٥٨٨ هـ)، مؤسسة النعمان، بيروت، (د.ت).

١٦٣ .**تاريخ الرسل والملوك**، الطبريّ، أبو جعفر محمّد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط٢، مصر.

١٦٤ .**شرح العقيدة الطحاويّة**، الطحاويّ، أبو جعفر أحمد بن محمّد (ت٣٢١هـ)، تحقيق:

جماعة من العلماء، المكتب الإسلاميّ للطباعة، ط٤، بيروت، ١٣٩١هـ.

١٦٥. **مجمع البحرين**، الطريحيّ، فخر الدين بن محمّد بن عليّ (ت١٠٨٥هـ)، تحقيق: أحمد الحسينيّ، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، (د.ت).

١٦٦. **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، الطهرانيّ، أغا بزرگ محمّد محسن (ت١٣٨٩هـ)، مطبعة الغريّ، النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.

١٦٧. **اختيار معرفة الرجال**، المعروف أيضاً بـ (رجال الكشّيّ) الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، تصحيح: حسن المصطفويّ، إيران، ١٣٤٨هـ.

١٦٨. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٩م.

١٦٩. الأمالي، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

١٧٠. **التبيان في تفسير القرآن**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العامليّ، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

١٧١. **تلخيص الشافي**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، تحقيق: السيّد حسين بحر العلوم، مطبعة الآداب،ط٢، النجف الأشرف، ١٩٦٣م.

١٧٢. **الخلاف**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، طهران، ط٢، ١٣٨٢هـ.

١٧٣. رجال **الطوسيّ**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، المطبعة الحيدريّة، ط١، النجف الأشرف، ١٩٦١م.

١٧٤ .**العُدّة**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، الطبعة الحجريّة، إيران، ١٣١٤هـ.

١٧٥ .**الغَيبة**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، مطبعة النعمان، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.

١٧٦ .**الفهرست**، الطوسيّ، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، المطبعة الحيدريّة، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ.

١٧٧ .**تجريد العقائد**، الطوسيّ، نصير الدين محمّد بن محمّد (المحقّق) (ت٦٧٢هـ)، الطبعة الحجريّة،(د.ت).

١٧٨ .**تلخيص محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين**، الطوسيّ، نصير الدين محمّد بن محمّد (المحقّق) (ت٦٧٢هـ)، مطبوع على هامش (محصّل الأفكار) للفخر الرازيّ، المطبعة الحسينيّة، مصر، ١٣٢٣هـ.

١٧٩ .**أسس الفلسفة**، الطويل، توفيق، مكتبة النهضة المصريّة، مصر، ١٩٥٢م.

١٨٠ .**تثبيت دلائل النبوّة**، عبد الجبّار بن أحمد الأسدآباديّ (القاضي) (ت٤١٥هـ)، تحقيق:د. عبد الكريم عثمان، بيروت، ١٩٦٦م.

١٨١ .**شرح الأصول الخمسة**، عبد الجبّار بن أحمد الأسدآباديّ (القاضي) (ت٤١٥هـ)، تحقيق:د. عبد الكريم عثمان، ط١/ مصر، ١٩٦٥م.

١٨٢ .**المختصر في أصول الدين**، عبد الجبّار بن أحمد الأسدآباديّ (القاضي) (ت٤١٥هـ)، تحقيق:د. محمّد عمارة، مطبوع ضمن (رسائل العدل والتوحيد)، دار الهلال، ط١، مصر، ١٩٧١م.

١٨٣ .**المغني في أبواب العدل والتوحيد**، عبد الجبّار بن أحمد الأسدآباديّ (القاضي) (ت٤١٥هـ)، ج٦ تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانيّ، ج٧ تحقيق:إبراهيم الأبياريّ، ج٨، ١١ تحقيق: محمّد علي النجّار وعبد الحليم النجّار، ج١٦ تحقيق: أمين الخُوليّ، ج٢٠ تحقيق: عبد الحليم محمود وسليمان دنيا،(مطبعة القاهرة).

١٨٤ .**دقائق الأخبار في ذكر الجنّة والنار**، عبد الرحيم بن أحمد القاضي، مطبعة عاطف، مصر، ١٣٨٠هـ.

١٨٥ .**حقّ اليقين في معرفة أصول الدين**، عبد الله شبّر (ت١٢٤٢ هـ)، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.

١٨٦ .**مصابيح الأنوار**، عبد الله شبّر (ت١٢٤٢ هـ)، مطبعة الزهراءعليها السلام ، بغداد،(د.ت).

١٨٧ .**الفلسفة الرواقيّة**، عثمان أمين، مكتبة النهضة المصريّة، ط٢، ١٩٥٩م.

١٨٨ .**دراسات في الفِرق والعقائد الإسلاميّة**، عرفان عبد الحميد، مطبعة أسعد،بغداد،(د.ت).

١٨٩ .**نتائج الأفكار القدسيّة**، في بيان معاني شرح الرسالة القُشَيريّة، العروسيّ، عبد عليّ جمعة (ت ١١١٢ هـ)، مطبوع ضمن (الرسالة القشيريّة) مع شرحها لزكريّا الأنصاريّ، دمشق جامع الدرويشة.

١٩٠ .**الألفين في إمامة أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب**عليه السلام ، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، المطبعة الحيدريّة، ط٢، النجف الأشرف، ١٣٨٨هـ.

١٩١ .**الباب الحادي عشر**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ

(ت٧٢٦هـ)، مطبوع مع شرحه(النافع ليوم الحشر) للمقداد السيوريّ، يراجع التسلسل رقم ١٠٦.

١٩٢. **تذكرة الفقهاء**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، **المكتبة المرتضويّة**، الطبعة الحجريّة، إيران، (د.ت)

١٩٣. **خلاصة الأقوال**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، الطبعة الحجريّة، إيران، (د.ت).

١٩٤. **رجال العلّامة الحلّيّ**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٦١م.

١٩٥. **الرسالة السعديّة**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الحلّيّ، (د.ت).

١٩٦. **كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٢هـ.

١٩٧. **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، العلّامة الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٢٦هـ)، الطبعة الحجريّة، إيران، ١٣٢٣هـ.

١٩٨. **المعتزلة ومشكلة الحريّة الإنسانيّة**، عمارة، د.محمّد(معاصر)، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٢م.

١٩٩. **تفسير العيّاشيّ**، العيّاشيّ، محمّد بن مسعود بن عيّاش السلميّ(ت٣٢٠هـ)، مطبعة المكتبة الإسلاميّة، طهران، ١٣٨٠هـ.

٢٠٠. **الشفا**، بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، عياض، القاضي أبو الفضل اليحصُبيّ (ت

٥٤٤هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٠١. **تاريخ الفِرق الإسلاميّة ونشأة علم الكلام عند المسلمين**، الغرابيّ، د.علي مصطفى، مطبعة محمّد علي صبيح، ط٢، مصر، ١٩٥٨م.

٢٠٢. **إحياء علوم الدين**، الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥هـ)، المطبعة العثمانيّة المصريّة، ط١، ١٣٥٢هـ.

٢٠٣. **الاقتصاد في الاعتقاد**، الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥هـ)، مكتبة الحسين التجاريّة، مصر،(د.ت).

٢٠٤. **تهافت الفلاسفة**، الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار التعارف،ط٥، مصر، ١٩٧٢م.

٢٠٥. **المقصد الأسنى**، الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥هـ)، مكتبة الكلّيّات الأزهرية، مصر، ١٩٦١م.

٢٠٦. **المنقذ من الضلال**، الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (ت٥٠٥هـ)، مطبعة محمّد علي صبيح، ط٢، مصر، ١٩٥١م.

٢٠٧. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، الفارابيّ، أبو نصر محمّد بن محمّد بن طرخان (ت٣٣٩هـ)، دار القاموس الحديث، بيروت، (د.ت).

٢٠٨. **إيضاح الفوائد في شرح القواعد** (للعلّامة الحِلّيّ)، فخر المحقّقين، أبو طالب محمّد بن الحسن ابن يوسف بن المطهّر الحلّيّ (ت٧٧١هـ)، تعليق: حسين الموسويّ وآخرين، المطبعة العلميّة، ط١، قمّ المقدّسة، ١٣٨٧هـ.

٢٠٩. **القاموس المحيط**، الفيروز آباديّ، مجد الدين محمّد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، المطبعة

الحسينيّة، ط١، مصر، ١٣٣٠هـ.

٢١٠. **الأساس لعقائد الأكياس**، القاسم الزيديّ، القاسم بن محمّد بن عليّ الزيديّ العلويّ المعتزليّ (ت١٠٢٩هـ)، تحقيق: ألبير نصري نادر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م.

٢١١. **الكنى والألقاب**، القمّيّ، عبّاس (ت١٣٥٩هـ)، مطبعة العرفان، صيدا، ١٩٣٩م.

٢١٢. **تفسير القمّيّ**، القمّيّ، عليّ بن إبراهيم (من أعلام القرنين الثالث والرابع الهجريّين)، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٨٦ـ ١٣٨٧هـ.

٢١٣. **ينابيع المودّة**، القندوزيّ، سليمان بن إبراهيم، مؤسّسة الأعلميّ، ط١، بيروت،(د.ت).

٢١٤. **شرح تجريد الكلام**، القوشجيّ، علاء الدين عليّ بن محمد (ت٧٨٩هـ)، الطبعة الحجريّة، إيران، ١٣٠١هـ.

٢١٥. **معجم المؤلّفين**، كحّالة، عمر رضا، مطبعة الترقّي، دمشق، ١٩٣٨م.

٢١٦. **كنز الفوائد**، الكراجكيّ، أبو الفتح محمّد بن عثمان (ت ٤٤٩هـ)، الطبعة الحجريّة، ١٣٢٢هـ.

٢١٧. **حاشية الكستليّ**، الكستليّ، مطبوع مع (شرح العقائد النسفيّة) للتفتازانيّ، يراجع التسلسل رقم ٦٦.

٢١٨. **جُنّة الأمان الواقية وجنّة الإيمان الباقية**، المعروف بـ (المصباح)، الكفعميّ، تقيّ الدين إبراهيم بن عليّ العامليّ (ت ٩٠٠ هـ)، مؤسسة الأعلمي، ط٢، بيروت، ١٩٧٥م.

٢١٩. **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، الكلاباذيّ، أبو بكر محمّد (ت٣٨٠هـ)، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٦٠م.

٢٢٠. **الكافي** (الأصول والفروع والروضة)، الكلينيّ، أبو جعفر محمّد بن يعقوب (ت ٣٢٩هـ)، دار الكتب العلميّة، طهران، ١٣٨٨ ـ ١٣٩١هـ.

٢٢١. **كشف الحجُب والأستار عن الأسماء والكتب والأسفار**، الكنتوريّ، إعجاز حسين النيسابوريّ (ت١٢٨٦هـ)، مطبعة بيتس مشن، كلكتا، ١٣٣٠هـ.

٢٢٢. **كتاب التوحيد**، الماتريديّ، أبو منصور محمّد بن محمّد بن محمود السمرقنديّ (ت٣٢٣هـ)، تحقيق:د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت،١٩٧٠م.

٢٢٣. **تنقيح المقال**، المامقانيّ، عبد الله، المطبعة المرتضويّة، النجف الأشرف، الطبعة الحجريّة، ١٣٥٢هـ.

٢٢٤. **الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة**، الماورديّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد (ت٤٥٠هـ)، المطبعة المحموديّة، مصر،(د.ت).

٢٢٥. **أعلام النبوّة**، الماورديّ، أبو الحسن عليّ بن محمّد (ت٤٥٠هـ)، دار الكتب العلميّة، ط١، بيروت، ١٩٧٣م.

٢٢٦. **الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ**، متز، آدم، نقله إلى العربية:د. محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربيّ، ط٤، ١٩٦٧م.

٢٢٧. **منتخب كنز العمّال في سنن الأقوال والأمثال**، المتّقي الهنديّ، عليّ بن حسام الدين(ت٩٧٥هـ)، مطبوع مع (مسند أحمد)، دار الفكر العربيّ،(د.ت).

٢٢٨. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**عليهم السلام، المجلسيّ، محمّد باقر (ت١١١١هـ)، مؤسّسة الوفاء، ط٣، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٢٩. **رسالة التوحيد**، محمّد عبده، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر،١٩٦٦م.

٢٣٠. **أدب المرتضى من سيرته وآثاره**، محيي الدين، د. عبد الرزّاق، مطبعة المعارف، ط١، بغداد، ١٩٥٧م.

٢٣١. **حاشية المرجانيّ على شرح العقائد العضدية**، ومعه حاشية الكلنبويّ والخلخاليّ، المرجانيّ، مطبعة خورشيد، عثمانيّة.

٢٣٢. **إثبات الوصيّة**، المسعوديّ، أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ (ت ٣٤٦هـ)، الطبعة الحجريّة، طهران، ١٣٢٠هـ.

٢٣٣. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، المسعوديّ، أبو الحسن عليّ بن الحسين بن عليّ (ت ٣٤٦هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، ط٤، مصر، ١٩٦٤م.

٢٣٤. **تجارب الأمم**، مِسْكَوَيه، أبو عليّ أحمد بن محمّد (ت٤٢١هـ)، مطبعة شركة التمدّن الصناعيّة، مصر، ١٩١٥م.

٢٣٥. **صحيح مسلم بشرح النوويّ**، مسلم، أبو الحسين، مسلم بن الحجّاج(ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربيّ، ط٢، بيروت، ١٩٧٢م.

٢٣٦. **أصول الفقه**، المظفّر، محمّد رضا (ت ١٣٨٣هـ)، مطبعة النعمان، ط٢، النجف الأشرف، ١٩٦٧م.

٢٣٧. **عقائد الإماميّة**، المظفّر، محمّد رضا (ت ١٣٨٣هـ)، مطبعة نور الأمل، ط٢، مصر، ١٣٨١هـ.

٢٣٨. **النبوّة والعقل**، مُغْنيّة، محمّد جواد، المكتبة الأهليّة، ط٢، بيروت، ١٩٦١م.

٢٣٩. **الاختصاص**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (ت٤١٣هـ)، المطبعة الحيدريّة، ط١،

النجف الأشرف، ١٩٧١م.

٢٤٠. **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (ت٤١٣هـ)، المطبعة الحيدريّة،ط٣، ١٩٧٣م.

٢٤١. **شرح عقائد الصدوق**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (ت٤١٣هـ)، مطبوع ضمن (أوائل المقالات)، يراجع التسلسل السابق.

٢٤٢. **الفصول العشرة في الغَيبة**، المفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان (ت٤١٣هـ)، المطبعة الحيدريّة، ط٣، النجف الأشرف، ١٣٧٠هـ.

٢٤٣. **العقيدة الإسلاميّة وأسسها**، الميدانيّ، عبد الرحمن، ط١، ١٩٦٦م.

٢٤٤. رجال **النجاشيّ**، النجاشيّ، أبو العبّاس أحمد بن عليّ بن أحمد (ت٤٥٠هـ)، مطبعة مصطفوي، إيران،(د.ت).

٢٤٥. **شعب المقال في أحوال الرجال**، النراقيّ، أبو القاسم محمّد بن محمّد (ت١٣١٩هـ)، مطبعة كليهار، يزد ـ إيران، ١٣٦٧هـ.

٢٤٦. **سنن النسائيّ**، ومعه(**زهر الربى**) للسيوطيّ، مع (تعليقات حاشية السنديّ)، النِّسائيّ، أبو عبد الرحمن بن شعيب (ت٣٠٣هـ)، مطبعة عيسى البابيّ الحلبيّ، مصر، ١٩٦٤م.

٢٤٧. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، النسفيّ، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود(ت٧١٠هـ)، دار الكتاب العربيّ، بيروت،(د.ت).

٢٤٨. **نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام**، النشّار، د.علي سامي، مطبعة الشاعر، دار المعارف، ط٣، ١٩٦٥م.

٢٤٩. **مستدرك الوسائل**، النوريّ، الميرزا حسين (ت١٣٢٠هـ)، المكتبة الإسلاميّة، طهران،

المكتبة العلميّة، النجف الأشرف، ١٣٨٤هـ

٢٥٠. **أسباب النزول**، النَّيسابوريّ، أبو الحسين عليّ بن أحمد الواحديّ(ت ٤٦٨هـ)، دار الاتحاد العربيّ للطباعة، ١٩٦٨م.

٢٥١. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، الهيثميّ، نور الدين عليّ بن أبي بكر (ت٧٠٨هـ)، دار الكتاب العربيّ، ط٢، بيروت،١٩٦٧م.

٢٥٢. **دائرة معارف القرن الرابع عشر الهجريّ / القرن العشرين الميلاديّ**، وجدي، محمّد فريد، دار المعرفة، ط٣، بيروت، ١٩٧١م.

٢٥٣. **مرآة الجنان وعبرة اليقظان**، اليافعيّ، أبو محمّد عبد الله بن أسعد (ت٧٦٨هـ)، مؤسسة الأعلميّ، ط٢، بيروت، ١٩٧٠م.

٢٥٤. **معجم الأدباء**، ياقوت الحمويّ، شهاب الدين أبو عبد الله (ت٦٢٦هـ)، مطبعة دار المأمون، ١٩٣٧م.

٢٥٥. **تاريخ اليعقوبيّ**، اليعقوبيّ، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب (ت بعد سنة ٢٩٢ هـ)، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.

فهرس الموضوعات

الشريف المرتضى من أبرز شخصيّات المسلمين العلميّة المتميّزة في القرنَين الرابع و الخامس، و من كبار أعلام الإماميّة المرموقِين. وقد أسبغت عليه العناية الإلهيّة نبوغاً مبكّراً جعلته مبرّزاً في ميادين متعدّدة في عصره، فكان أديباً فذّاً، وشاعراً أصيلاً وافر الشعر، وفقيهاً متمكّناً، ومتكلّماً في مباحث الاعتقاد بارعاً في بسط الكلام الإماميّ وفي نقض آراء مخالفيه.

وهذا الكتاب الذي نقدّمه اليوم للقرّاء الأعزّاء هو أوّل دراسة أكاديميّة جامعة لكثير من جهود الشريف المرتضى في ميدان علم الكلام. وسيجد القارئ فيه متعةً عقليّة وهو يتنقّل مع المرتضى في سعة آفاقه وطراز تفكيره، يجد أيضاً هذه الأصالة الإماميّة في الكلام والتي انبرى هذا العالم للانتصار لها، ليزيح ما علِق ببعض الأذهان من انفعال الكلام على النهج الإماميّ بما عُرِف من مقالات المعتزلة وطرائقهم في الاستدلال.

إنّه كتابٌ بكرٌ في موضوعه يشكّل نقطة انطلاق نحو آفاقٍ معرفيّةٍ أصيلَة.

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN

ISBN: 978-964-971-646-6

9 789649 716466